LA COMUNIDAD QUE VIENE

GIORGIO AGAMBEN

Traducción de
José L. Villacañas y Claudio La Rocca

PRE-TEXTOS

Esta colección forma parte del
PROYECTO DE INVESTIGACIÓN PB 94-0131-C03
financiado por la estatal DIGICYT, que reúne
a profesores de la Universidad de Murcia, Valencia,
Salamanca y Sevilla.

cultura Libre

Diseño de la colección: PRE-TEXTOS (S.G.E.)
1ª edición: septiembre de 1996

Título de la edición original en lengua italiana:
La comunità che viene

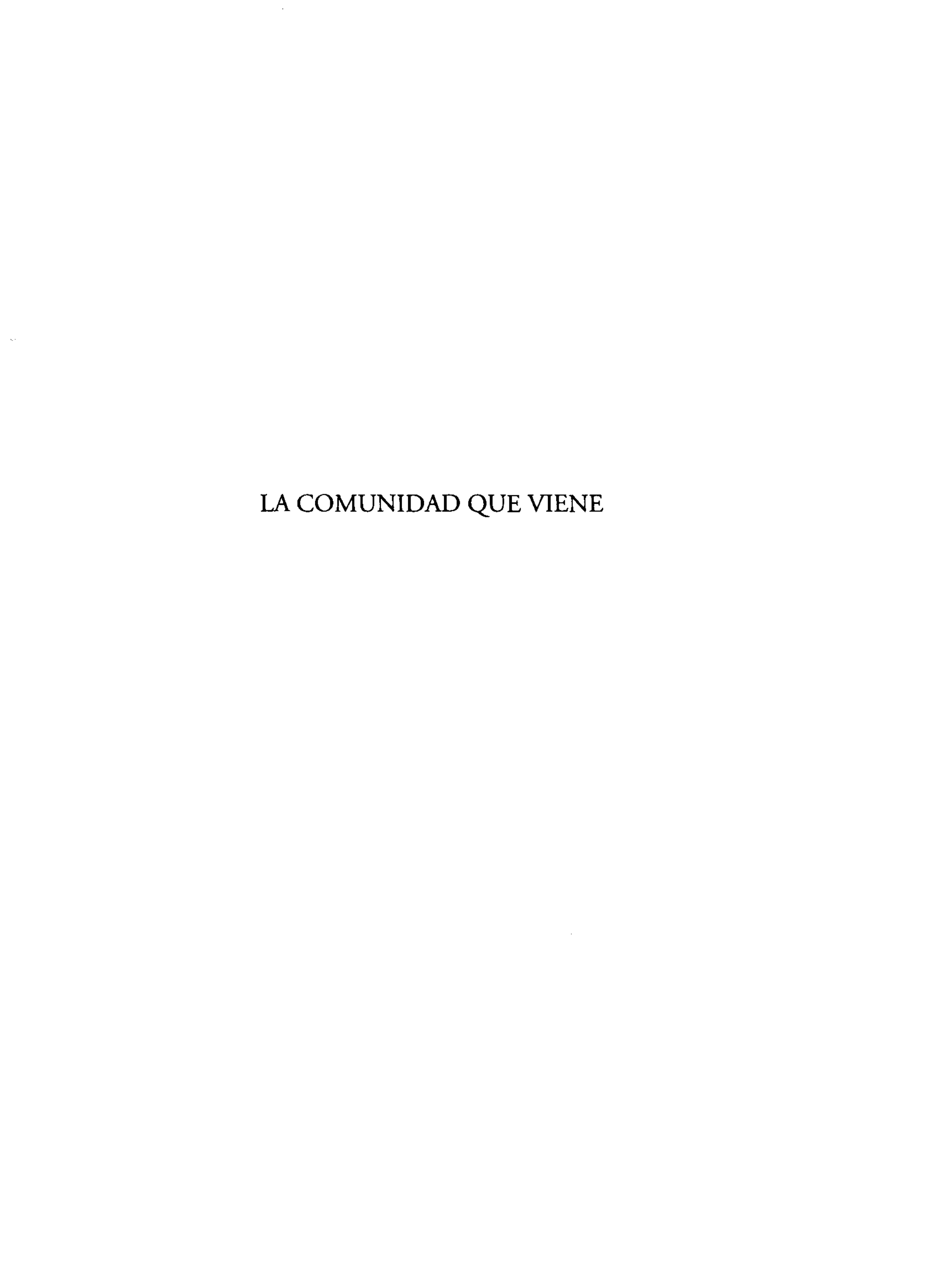
Traducción: José Luis Villacañas y Claudio La Rocca

Luis Santángel, 10
46005 Valencia

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN
ISBN: 84-8191-087-2
DEPÓSITO LEGAL: V. 3742-1996

T.G. RIPOLL, S.A. – TEL. (96) 132 40 85 – POL. IND. FUENTE DEL JARRO
46988 PATERNA (VALENCIA)

ÍNDICE



LA COMUNIDAD QUE VIENE

I
Cualsea[1]

El ser que viene es el ser cualsea. En la enumeración escolástica de los trascendentales (*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum,* cualquiera ente es uno, verdadero, bueno o perfecto), el término que condiciona el significado de todos los demás, a pesar de quedar él mismo impensado en cada caso, es el adjetivo *quodlibet.* La traducción habitual en el sentido de «no importa cuál, indiferentemente» es desde luego correcta, pero formalmente dice justo lo contrario del latín: *quodlibet ens* no es «el ser, no importa cuál», sino «el ser tal que, sea cual sea, importa»; este término contiene ya desde siempre un reenvío a la voluntad (*libet*): el ser cualse-*quiera* está en relación original con el deseo.

El cualsea que está aquí en cuestión no toma, desde luego, la singularidad en su indiferencia respecto a una propiedad común (a un concepto, por ejemplo: ser rojo, francés, musulmán), sino sólo en su ser *tal cual es.* Con ello, la singularidad se desprende del falso dilema que obliga al conocimiento a elegir entre la inefabilidad del individuo y la inteligibilidad del universal. Pues lo inteligible, según la bella expresión de Gerson[2], no es ni el universal ni el individuo en cuanto comprendido en una serie, sino «la singularidad en cuanto singularidad cualsea». En ésta, el ser-*cual* está recobrado fuera

de su tener esta o aquella propiedad, que identifica su pertenecencia a este o aquel conjunto, a esta o aquella clase (los rojos, los franceses o los musulmanes); el ser-*cual* está retomado no respecto de otra clase o respecto de la simple ausencia genérica de toda pertenencia, sino respecto de su ser-*tal*, respecto de la pertenencia misma. Así, el ser-*tal* que permanece constantemente escondido en la condición de pertenencia (existe un x *tal que* pertenece a «y») y que en modo alguno es un predicado real, sale él mismo a la luz: la singularidad expuesta como tal es *cual*-se-quiera, esto es, amable.

El amor no se dirige jamás hacia esta o aquella propiedad del amado (ser blanco, pequeño, dulce, cojo), pero tampoco prescinde de él en nombre de la insípida abstracción (el amor universal): quiere la cosa *con todos sus predicados*, su ser tal cual es[3]. El amor desea el *cual* sólo en tanto que es *tal* y éste es su particular fetichismo. Así, la singularidad cualsea (lo Amable) no es jamás inteligencia de algo[4], de esta o aquella cualidad o esencia, sino sólo inteligencia de una inteligibilidad. Ese movimiento, que Platón describe como la anamnesis erótica, transporta el objeto no hacia otra cosa y otro lugar, sino a su mismo tener lugar, hacia la Idea.

II
Del Limbo

¿De dónde proceden las singularidades cualsean?; ¿cuál es su reino? Las cuestiones de Tomás de Aquino sobre el limbo contienen los elementos para una respuesta. Según el teólogo, de hecho, la pena de los niños no bautizados, muertos sin otra culpa que el pecado original, no puede ser una pena de aflicción, como la del infierno, sino sólo una pena privativa, que consiste en su perpetua carencia de la contemplación de Dios. Pero los habitantes del limbo, a diferencia de los condenados, no experimentan dolor por esta carencia: puesto que sólo tienen conocimiento natural, y no el supranatural que viene implantado en nosotros por el bautismo, no tienen conciencia de estar privados del sumo bien, o, si lo saben (como admite una opinión diferente) no pueden lamentarse más de lo que un hombre razonable se condolería por no poder volar. Si experimentasen dolor, desde luego, y puesto que sufrirían por una culpa de la que no pueden enmendarse, su dolor acabaría por llevarles a la desesperación, como sucede con los condenados. Todo esto no sería justo. Más aún, sus cuerpos, como los propios de los bienaventurados, son impasibles sólo en aquello relativo a la acción de la justicia divina; en todo lo demás gozan plenamente de sus perfecciones naturales.

La pena más grande –la carencia de la visión de Dios– se vuelca así en alegría natural: definitivamente perdidos, habitan sin dolor en el abandono divino. No es que Dios los haya olvidado, sino que ellos lo han olvidado a Él desde siempre, y el descuido divino resulta impotente contra su olvido. Como cartas que han quedado sin destinatario[5], estos resucitados han quedado sin destino. Ni bienaventurados como los elegidos, ni desesperados como los condenados, están llenos de una alegría para siempre sin destinación[6].

Esta naturaleza límbica es el secreto del mundo de Walser. Sus creaturas están irreparablemente extraviadas, pero en una región situada más allá de la perdición y de la salvación: su nulidad, de la que están orgullosos, es

ante todo neutralidad respecto a la salvación, la objeción más radical que jamás se levantó contra la idea misma de la redención. Propiamente insalvable es, desde luego, la vida en la que no se ve nada que salvar y contra ella naufraga la poderosa máquina teológica de la «oeconomia» cristiana. De ahí la curiosa mezcla de pillería y de humildad, de inconsciencia de *toon* y de escrupulosa acribia que caracteriza a los personajes de Walser; de aquí procede su ambigüedad, por la cual toda relación con ellos parece siempre condenada a terminar en la cama: no se trata ni de *Hybris* pagana ni de timidez de las creaturas[7], sino sencillamente de una impasibilidad límbica frente a la justicia divina.

Como el condenado liberado en la colonia penal de Kafka, que ha sobrevivido a la destrucción de la máquina que debía ajusticiarlo, ellos han dejado atrás el mundo de la culpa y de la justicia: la luz que se derrama sobre sus frentes es aquella –irreparable– del alba que sigue al *día más nuevo* del juicio. Pero la vida que comienza en la tierra tras el último día es sencillamente la vida humana.

III
Ejemplo[8]

La antinomia entre lo individual y lo universal tiene su origen en el lenguaje. La palabra *árbol* nombra de hecho a todos los árboles, indiferentemente, en cuanto que supone el propio significado universal en lugar de los árboles singulares inefables (*terminus supponit significatum pro re).* Por tanto, la palabra transforma la singularidad en miembro de una clase, cuyo sentido define la propiedad común (la condición de pertenencia ε). La fortuna de la teoría de conjuntos en la lógica moderna procede del hecho de que la definición del conjunto es simplemente la definición de la significación lingüística. La comprensión en un todo M de los objetos singulares distintos *m*, no es otra cosa que el nombre. De ahí las paradojas insolubles de las clases, que ninguna «brutal teoría de los tipos» puede pretender disolver. Las paradojas definen, de hecho, el lugar del ser lingüístico. Éste es una clase que pertenece y, en conjunto, no pertenece a sí misma, y la lengua es la clase de todas las clases que no pertenecen a sí mismas. Puesto que el ser lingüístico (el ser dicho) es un conjunto (el árbol) que al mismo tiempo es una singularidad (*el* árbol, *un* árbol, *este* árbol), la mediación del sentido, expresada con el símbolo ε, no puede en modo alguno llenar el hiato en el que sólo el artículo alcanza a moverse con soltura.

Un concepto que escapa a la antinomia entre el universal y el particular y que resulta siempre familiar: eso es el ejemplo. En cualquier ámbito que haga valer su fuerza, lo que caracteriza al ejemplo es justo que vale para todos los casos del mismo género y, en conjunto, incluso entre ellos. El ejemplo es una singularidad entre las demás, pero que está en lugar de cada una de ellas, que vale por todas. Por una parte, todo ejemplo viene tratado, de hecho, como un caso particular real; pero, por otra, se sobreentiende que el ejemplo no puede valer en su particularidad. Ni particular ni universal, el ejemplo es un objeto singular que, por así decirlo, se hace ver como tal, *muestra* su singularidad. De ahí la pregnancia del término griego para ejemplo:

para-deigma, esto que se muestra ahí al lado (como en alemán *Bei-spiel*, lo que juega ahí al lado). Así, el lugar propio del ejemplo es siempre al lado de sí mismo, en el espacio vacío en que despliega su vida incalificable e imprescindible. Esta vida es la vida puramente lingüística. Incalificable e imprescindible es sólo la vida en la palabra. El ser ejemplar es el ser puramente lingüístico. Ejemplar es esto que no viene definido por ninguna propiedad excepto la de ser dicho. No el ser-rojo, sino el ser-*dicho*-rojo; no el ser-Jakob, sino el ser-*llamado*-Jakob: esto es lo que define el ejemplo. De aquí procede su ambigüedad, en cuanto nos decidamos a tomarlo verdaderamente en serio. El ser-dicho –la propiedad que funda todas las posibles pertenencias (el ser-dicho italiano, perro, comunista)–, también es de hecho lo que puede cuestionarlo todo radicalmente. El ser dicho es lo Más Común que rompe toda comunidad real. De ahí la impotente omnivalencia del ser cualsea. No se trata ni de apatía, ni de promiscuidad, ni de resignación. Estas singularidades, sin embargo, comunican sólo en el espacio vacío del ejemplo, sin estar ligadas por propiedad alguna común, por identidad alguna. Están expropiadas de toda identidad para apropiarse de la pertenencia misma, del signo ε. *Tricksters* o haraganes, ayudantes o *toons*, esos son los ejemplares de la comunidad que viene.

IV
Tener lugar

El sentido de la ética se ilumina sólo cuando se comprende que el bien no es ni puede ser una cosa, o una posibilidad buena, al lado o más allá de toda cosa o posisibilidad mala; que lo auténtico y lo verdadero no son predicados reales de un objeto, perfectamente análogos (aunque opuestos) a lo falso y a lo inauténtico.

La ética comienza únicamente allí donde el bien se revela como no consistiendo en otra cosa que en el asimiento del mal, donde lo auténtico y lo propio no tienen otro contenido que lo inauténtico y lo impropio. Éste es el sentido del viejo motivo filosófico según el cual *veritas patefacit se ipsam et falsum*[9]. La verdad no puede manifestarse a sí misma sino manifestando lo falso, que no resulta separado y repelido a un lugar distinto; al contrario, según el significado etimológico del verbo *patefacere*, que equivale a «abrir» y está conectado con *spatium*, la verdad se manifiesta sólo dando lugar a la no verdad, esto es, como tener lugar de lo falso, como exposición de la propia e íntima impropiedad[10].

Mientras que entre los hombres tuvo el bien y lo auténtico un lugar separado (eran *parte),* la vida sobre la tierra fue ciertamente infinitamente más bella (todavía nosotros conocimos hombres que tenían parte de lo auténtico); todavía la apropiación de lo impropio era por esto mismo imposible, porque toda afirmación de lo auténtico tenía como consecuencia la remoción de lo impropio a otro lugar, contra el cual la moral volvía a levantar sus barreras de nuevo. La conquista del bien implicaba así necesariamente un crecimiento de la parte del mal que resultaba rechazada. A todo refuerzo de los muros del paraíso correspondía un ahondamiento del abismo infernal.

Ante nosotros, a quienes no nos ha tocado parte alguna de propiedad (quienes, en el mejor de los casos, estamos ligados sólo a ínfimas parcelas de bien) se abre, quizás por primera vez, la posibilidad de una apropiación de la impropiedad como tal, una apropiación que no deje fuera de sí ningún residuo de la Gehenna[11].

En este sentido hay que comprender la doctrina libre-pensadora y gnóstica de la imposibilidad de pecar, propia del ser perfecto. Esta doctrina no significaba, según la grosera falsificación de polemistas e inquisidores, que el perfecto tuviese la pretensión de realizar sin pecado los delitos más repugnantes (ésta es la perversa fantasía del moralista de todas las épocas); significaba, al contrario, que el perfecto se había apropiado de toda la posibilidad del mal y de la impropiedad, y por esto no podía hacer el mal.

Éste y no otro era el contenido doctrinal de la herejía que el 12 de noviembre de 1210 costó la hoguera a los seguidores de Amalrico de Bene. Amalrico interpretaba la frase del Apóstol según la cual «Dios es todo en todo» como un radical desarrollo teológico de la doctrina platónica de la Chora[12]. Dios está en cada cosa como el lugar en el que cada cosa es, o como la determinación y el carácter topológico de todo ente. El transcendente no es, por tanto, un ente sumo más allá de todas las cosas: antes bien, *el transcendente puro es el tener lugar de cada cosa.*

Dios, o el bien, o el lugar, no tiene lugar, sino que es el tener lugar de los entes, su íntima exterioridad. Divino es el ser gusano del gusano, el ser piedra de la piedra. Que el mundo sea, que cualquier cosa pueda aparecer y tener rostro, que existan la exterioridad, y el desocultamiento[13], como la determinación y el límite de cada cosa: esto es el bien. Y asimismo, también su ser irreparablemente en el mundo es lo que trasciende y expone todo ente mundano. El mal, por su parte, es que el tener lugar de las cosas se reduzca a un hecho entre otros, el olvido de la transcendencia ínsita en el tener lugar mismo de las cosas. Respecto a éstas, el bien no está en un lugar distinto: es simplemente el punto en el que ellas se aferran al propio tener lugar y tocan la propia materia instranscendente.

En este sentido –y sólo en éste– el bien debe ser definido como un autoasimiento del mal y la salvación como el advenir del lugar a sí mismo.

V
Principium individuationis

Cualsea es el matema de la singularidad y sin él no es posible pensar ni el ser ni la individuación. Es sabido cómo plantea la escolástica el problema del *principium individuationis:* frente a Tomás, que investiga su lugar en la materia, Scoto concibe la individuación como un añadido a la naturaleza o forma común (por ejemplo, la humanidad); no otra forma o esencia o propiedad, sino una *ultima realitas*, una «perfección» de la forma misma. La singularidad no añade nada a la forma común excepto un ser aquí, una *haecitas*[14] (en palabras de Gilson: no se tiene aquí individuación en virtud de la forma, sino individuación *de la* forma). Pero así ocurre que, según Scoto, la forma o naturaleza común es indiferente a cualquier singularidad; por sí misma ella no es ni particular ni universal, ni una ni múltiple, sino tal «que no rechaza ser puesta con una cualsea unidad singular».

El límite de Scoto reside en que parece pensar la naturaleza común como una realidad anterior, a la que compete la propiedad de ser indiferente a cualquiera singularidad, y a la cual la singularidad vendría a añadir sólo la *haecitas*. De este modo, en él queda impensado justamente aquel *quodlibet* que es inseparable de la singularidad y, sin darse cuenta, hace de la indiferencia la verdadera raíz de la individuación. Pero la cualquieridad[15] no es la indiferencia; ni tampoco es un predicado de la singularidad que expresa su dependencia de la naturaleza común. ¿Cuál es, entonces, la relación entre cualquieridad e indiferencia? ¿Cómo entender la indiferencia de la forma humana común respecto a los hombres singulares? ¿Qué es la *haecitas* que constituye el ser del singular?

Sabemos que Guillermo de Champeaux, el maestro de Abelardo, afirmaba que «la idea está presente en los individuos singulares *non essentialiter, sed indifferenter*». Y Scoto precisaba que no hay diferencia de esencia entre la naturaleza común y la *haecitas*. Esto significa que la idea y la naturaleza común no constituyen la esencia de la singularidad, que la singularidad es, en este sentido, absolutamente inesencial, y que, por tanto, el cri-

terio de su diferencia debe buscarse en otro sitio que en una esencia o en un concepto. La relación entre común y singular no puede pensarse entonces por más tiempo como el permanecer de una esencia idéntica en individuos singulares, y el problema mismo de la individuación amenaza presentarse como un pseudoproblema.

Nada más instructivo, en esta perspectiva, que el modo en el que Spinoza piensa lo común. Todos los cuerpos, dice (*Eth.*,II, lema II), convienen en que expresan el atributo divino de la extensión. Y sin embargo (por la proposición 37 *ibid*), lo que es común no puede constituir en ningún caso la esencia de la cosa singular. Decisiva es aquí la idea de una comunidad *inesencial*, de un convenir que no concierne en modo alguno a una esencia. *El tener lugar, el comunicar a las singularidades el atributo de la extensión, no las une en la esencia, sino que las dispersa en la existencia.*

El cualsea no se constituye por la indiferencia de la naturaleza común respecto a las singularidades, sino por la indiferencia del común y del propio, del género y de la especie, de la esencia y del accidente. Cualsea es la cosa *con todas sus propiedades*, ninguna de las cuales constituye, empero, diferencia. La in-diferencia respecto a las propiedades es lo que individualiza y disemina las singularidades y las hace amables (cualesquiera)[16]. Como la justa palabra humana no es ni la apropiación de un común (la lengua) ni la comunicación de un propio, así, el rostro humano no es ni el individualizarse de una *faz* genérica ni el universalizarse de los rasgos singulares: es el rostro cualsea, en el cual esto que pertenece a la naturaleza común y esto que es propio son absolutamente indiferentes.

En este sentido debe ser leída la doctrina de aquellos filósofos medievales según los cuales el paso de la potencia al acto, de la forma común a la singularidad, no es un suceso cumplido de una vez por todos, sino una serie infinita de oscilaciones modales. El individualizarse de una existencia singular no es un hecho puntual, sino una *linea generationis substantiae* que varía en todos los sentidos según una gradación continua de crecimiento y de cesión, de apropiación y de impropiedad. La imagen de la línea no es casual. Así como en la línea de escritura, el *ductus* de la mano pasa conti-

nuamente de la forma común de las letras a los trazos particulares que identifican su presencia singular, sin que en ningún punto, a pesar de la acribia del grafólogo, se pueda trazar una frontera real entre las dos esferas, así, en un rostro, la naturaleza humana pasa de forma continua a la existencia y justo esta incesante emergencia constituye su expresividad. Pero, de forma igualmente verosímil, se podría decir lo contrario, esto es, que de los cien particularismos que caracterizan mi manera de escribir la letra *p* o de pronunciar este fonema, se genera su forma común. *Común y propio, género e individuo son únicamente las dos vertientes que se precipitan a los lados de la cima del cualsea.* Como en la caligrafía del príncipe Myskin, en *El Idiota* de Dostoyewski, que puede imitar sin esfuerzo cualquier escritura y firmar en nombre de otros («el humilde igúmeno[17] Pafnuzio[18] ha firmado aquí»), el particular y el genérico se tornan aquí indiferentes, y justo ésta es la «idiotez», esto es, la particularidad del cualsea. El paso de la potencia al acto, de la lengua a la palabra, del común al propio, se realiza cada vez en dos sentidos según una línea de destellos alternos en la que naturaleza común y singularidad, potencia y acto se cambian los papeles y se compenetran recíprocamente. El ser que se genera sobre esta línea es el ser cualsea y la manera en que pasa del común al propio y de lo propio a lo común se llama uso, o también *ethos.*

VI
Solaz[19]

Según el Talmud, cada hombre tiene dos lugares que le esperan, uno en el Edén y otro en el Gehinnom. El justo, después de ser hallado inocente, recibe en el Edén su sitio[20], más aquel sitio de su vecino que se ha condenado. El malvado, después de ser juzgado culpable, recibe en el infierno su parte, más aquella del vecino que se ha salvado. Por esto se escribe en la Biblia sobre los justos: «en su país recibirán el doble» y de los malvados «destrúyelos con una doble destrucción».

En la topología de esta *aggada*, lo esencial no es tanto la distinción cartográfica de Edén y Gehinnom, cuanto el sitio adyacente que todo hombre recibe sin falta. Ya que en el punto en que cada uno alcanza su estado final y cumple su destino propio, allí y por esto mismo, se encuentra en el sitio del vecino. Ser sustituible, estar como sea en el lugar del otro, se convierte así en lo más propio de toda creatura.

Hacia el final de su vida, el gran arabista Massignon, que de joven se convirtió felizmente al catolicismo en tierra islámica, fundó una comunidad que bautizó con el término árabe que designa la sustitución, *Badaliya*. El voto al que se consagraban sus miembros era el de vivir *sustituyendo* a alguien, esto es, el de ser cristianos *en lugar de un otro.*

Esta sustitución puede entenderse de dos modos. El primero ve en la caída o en el pecado del otro sólo la ocasión de la propia salvación: una pérdida viene compensada por una elección, la ruina por una elevación, según la escasamente edificante economía de la indemnización. (En este sentido, la *Badaliya* no sería más que un tardío rescate pagado por el amigo homosexual, suicidado en 1921 en la carcel de Valencia, de quien Massignon debía alejarse en el momento de la conversión.)

Pero la *Badaliya* admite otra intepretación. Según la intención de Massignon, de hecho, sustituir a alguno no significa compensar lo que le falta, ni corregir sus errores, sino *expatriarse en él tal cual es,* para ofrecer hospitalidad a Cristo en su misma alma, en su mismo tener-lugar. Esta sustitu-

ción no conoce ya un lugar propio, pero por ella el tener-lugar de todo ser singular es ya siempre común, espacio vacío ofrecido a la única, irrevocable hospitalidad.

La destrucción del muro que separa el Edén del Gehinnom es, pues, la intención secreta que anima la *Badaliya.* Ya que en esta comunidad no existe otro lugar que el vicario, Edén y Gehinnom sólo son nombres de este *puesto*[21] común. Frente a la hipócrita ficción de lo insustituible del singular, que en nuestra cultura sirve sólo para garantizar su universal representabilidad, la *Badaliya* opone una incondicionada posibilidad de sustitución, sin representantes ni representación posibles, una comunidad absolutamente irrepresentable.

De este modo, el múltiple lugar común, que en el Talmud se presenta como el sitio del vecino que cada hombre recibe sin falta, no es sino el advenir a sí misma de toda singularidad, su ser cual sea, esto es, tal cual.

Solaz (*agio*) es el nombre propio de este espacio irrepresentable. El término *agio* indica de hecho, según su etimología, el espacio de al lado (*adjacens, adjacentia*), el lugar vacío en el que es posible a cada uno moverse libremente, en una constelación semántica en la que la proximidad espacial se junta con el tiempo oportuno (*adagio,* tener solaz) y la comodidad con la relación justa. Los poetas provenzales (en cuyas canciones el término aparece por primera vez en las lenguas romances, en la forma de *aizi, aizimen*), hicieron de *agio* un *terminus technicus* de su poética, que designa el lugar mismo del amor. O mejor, no tanto el lugar del amor, cuanto el amor como experiencia del tener-lugar de una singularidad cualsea. En este sentido, *agio* nombra perfectamente aquel «libre uso de lo propio» que, según la expresión del Hölderlin, es «la tarea más difícil». «Mout mi selblatz de bel aizin»: éste es el saludo que intercambian los amantes al encontrarse en las canciones de Jaufré Rudel[22].

VII
Maneries

La lógica medieval conocía un término cuya etimología exacta y cuyo significado propio han escapado hasta ahora a la paciente investigación de los historiadores. Una fuente atribuye, de hecho, a Roscelino y a sus seguidores la afirmación de que los géneros y los universales son *maneries.* Juan de Salisbury, que en su *Metalogicus* cita el término confesando no entenderlo plenamente (*incertum habeo*), intenta comprender su etimología a partir de *manere,* permanecer («se dice manera al número de las cosas y al estado en que cada una permanece tal y como es»). ¿Qué cosa podían tener en mente los autores en cuestión al hablar del ser más universal como de una «manera»? O mejor, ¿por qué introdujeron junto al género y la especie esta tercera figura?

Una definición de Ugución[23] sugiere que aquello que llamaban «manera» no era ni una generidad ni una particularidad, sino algo así como una singularidad ejemplar o un múltiple singular: «la especie se llama manera –escribe– en el caso en que se dice: la hierba de esta especie, esto es, manera, crece en mi huerto». Los lógicos hablaban, en casos semejantes, de una «indicación intelectual» (*demostratio ad intellectum*), en cuanto que «se muestra una cosa y con ella se significa otra». La manera no es ni género ni individuo: es un ejemplar, esto es, una singularidad cualsea. Es probable, entonces, que el término *maneries* no derive de *manere* (para expresar la permanencia del ser en sí mismo, la *mòne* plotiniana, los medievales decían *manentia* o *mansio*) ni de *manus* (como quieren los filólogos modernos), sino de *manare* y así indicaría el ser en su surgimiento. Según la escisión que domina la ontología occidental, no se trata ni de una esencia ni de una existencia, sino de *una manera manantial*[24]*;* no es un ser que es en este o aquel modo, sino un ser que es *el* modo de ser propio, y por tanto, aun siendo singular y no indiferente, es múltiple y vale por todos.

Sólo la idea de esta modalidad surgente, de esta manera original del ser, permite encontrar un pasaje común entre la ontología y la ética. El ser que

no permanece bajo sí mismo, que no se *presupone* a sí como una esencia escondida, que el azar o el destino empujarán después al suplicio de las cualificaciones, sino que *expone* en él y sin residuos su *así*, un tal ser no es accidental ni necesario, sino que, por así decirlo, *es continuamente generado según su propia manera.*

Un ser de este género debía tener en mente Plotino, cuando, intentando pensar la libertad y la voluntad del Uno, explica que de éste no se puede decir que «le ha sucedido ser así», sino sólo que él «es como es, sin ser dueño del propio ser»; y que «no permanece bajo sí, sino que usa de sí tal cual es» y no es así por necesidad, como si no pudiese ser de otra manera, sino porque «así es lo mejor».

Quizás el único modo de comprender este libre *uso de sí*, que no dispone sin embargo de la existencia como de una propiedad, es aquel de pensarlo como un hábito, un *ethos*. Ser generado según la propia manera de ser es, desde luego, la definición misma del hábito (por esto los griegos hablaban de una segunda naturaleza): *ética es la manera que no nos sucede, ni nos funda, sino que nos genera.* Y este ser generado de la propia manera es la única felicidad verdaderamente posible para los hombres.

Pero una manera manantial es también el lugar de la singularidad cualsea, su *principium individuationis.* Para el ser que es la propia manera, ésta no es, de hecho, una propiedad que lo determine e identifique como una esencia, sino más bien una impropiedad. Pero lo que lo hace ejemplar es que esta impropiedad es asumida y apropiada como su único ser. El ejemplo es sólo el ser del que es ejemplo: pero este ser no le pertenece, es perfectamente común. La impropiedad, que exponemos como nuestro ser propio, la manera, que *usamos,* aquí se genera y es nuestra segunda y más feliz naturaleza.

VIII
Demoníaco

Es conocido con qué insistencia una tendencia herética recurrente propone la exigencia de la salvación final de Satanás. En el mundo de Walser, el telón se alza cuando incluso el último demonio de Gehinnom es reintegrado al cielo, cuando el proceso de la historia de la salvación ha quedado concluido sin residuos.

Es soprendente que los dos escritores que, en nuestro siglo, han observado con más lucidez el horror incomparable que les rodeaba –Kafka y Walser– se representen un mundo del cual ha desaparecido el mal en su suprema expresión tradicional: el demonio. Ni Klamm ni el Conde ni los cancilleres y jueces kafkianos, y mucho menos las creaturas de Walser, a pesar de su ambigüedad, podrían jamás figurar en un catálogo demonológico. Si en el mundo de estos autores sobrevive algo como elemento demoníaco, es más bien en la forma que podía tener en la mente de Spinoza, cuando escribía que el demonio es sólo la criatura más débil y más lejana de Dios y como tal –en cuanto es esencialmente impotencia–, no sólo no puede hacer mal alguno, sino que es, además, aquella que más necesidad tiene de nuestra ayuda y de nuestras oraciones. El demonio es, en todo ser que es, la posibilidad de no ser que silenciosamente implora nuestro socorro (o si se quiere, no es sino la impotencia divina o la potencia de no ser en Dios). El mal es únicamente nuestra reacción inadecuada frente a este elemento demoníaco, nuestro retroceder asustados delante de él para ejercitar –fundándolo en esta fuga– algún poder de ser. Sólo en este sentido secundario, la impotencia o la potencia de no ser es la raíz del mal. Huyendo delante de nuestra misma impotencia, o buscando servirnos de ella como de un arma, construimos el maligno poder con el que oprimimos aquello que aquí muestra su debilidad; faltando a nuestra íntima posibilidad de no ser, abandonamos lo único que hace posible el amor. La creación –o la existencia– no es, de hecho, la lucha victoriosa de una potencia de ser contra una potencia de no ser; es mucho más, la impotencia de Dios frente a su misma impotencia, su

dejar que sea una contingencia, pudiendo *no* no-ser. O de otra manera: el nacimiento en Dios del amor.

Lo que Kafka y Walser hacen valer contra la omnipotencia divina no es tanto la inocencia natural de la creatura, cuanto aquella inocencia natural de la tentación. Su demonio no es quien tienta, sino el ser infinitamente susceptible de ser tentado. Eichmann, un hombre absolutamente banal, que ha sido tentado por el mal propio del poder del derecho y de la ley, es la confirmación terrible con la que nuestro tiempo ha reivindicado aquel diagnóstico.

IX
Bartleby

Kant define el esquema de la posibilidad como «la determinación de la representación de una cosa en un tiempo cualsea». A la potencia y a la posibilidad, en cuanto diferente de la realidad efectiva, parece serle inherente siempre la forma del *cualsea*, un irreductible carácter de cualquieridad[25]. ¿Pero de qué potencia se trata aquí? ¿Y qué significa en este contexto «cualsea»?

De los dos modos en que, según Aristóteles, se articula toda potencia, el decisivo es aquel al que llama el filósofo «potencia de no ser» (*dynamis me einai*) o también impotencia (*adynamia*). Puesto que, si es verdad que el ser cualsea tiene siempre un carácter potencial, tan cierto es también, sin embargo, que no es potencia sólo de este o de aquel acto específico, ni es, por esto, simplemente incapaz, privado de potencia, y menos aún capaz indiferentemente de toda cosa[26]: propiamente cualsea es el ser que puede no ser, que puede la propia impotencia.

Todo resta aquí en el modo en que tiene lugar el paso de la potencia al acto. La simetría entre poder ser y poder no ser, de hecho, es sólo aparente. En la potencia de ser, la potencia tiene por objeto un cierto acto, en el sentido de que, por ella, *energein*, ser-en-acto, sólo puede significar el pasaje a aquella determinada actividad (por esto Schelling definía a esta potencia como ciega, que no puede no pasar al acto); para la potencia de no ser, por su parte, el acto no puede jamás consistir en un simple tránsito de *potencia ad actum*: ella es, por tanto, una potencia que tiene por objeto la potencia misma, una *potentia potentiae.*

Sólo una potencia que puede tanto la potencia como la impotencia es, por ello, la potencia suprema. Si toda potencia es tanto potencia de ser como potencia de no ser, el pasaje al acto sólo puede tener lugar trasportando (Aristóteles dice «salvando») en el acto la propia potencia de no ser. Esto significa que, si a todo pianista pertenece necesariamente la potencia de tocar y la de no tocar su piano, Glenn Gould es, por tanto, sólo aquel que

puede *no* no-hacerlo sonar y, dirigiendo su potencia no sólo al acto, sino también a su impotencia misma, hace sonar el piano, por decirlo así, con su potencia de no hacerlo sonar. Frente a la habilidad, que simplemente niega y abandona la propia potencia de no tocar, la maestría conserva y ejercita en el acto no su potencia de tocar (ésta es la posición de la ironía, que afirma la superioridad de la potencia positiva sobre el acto), sino aquélla de no tocar.

En el *De Anima*, Aristóteles ha defendido sin términos medios que esta teoría es justamente el tema supremo de la metafísica. Si el pensamiento fuese, de hecho, sólo la potencia de pensar este o aquel inteligible, entonces, –argumenta– pasaría ya siempre al acto y permanecería necesariamente inferior al propio objeto; pero el pensamiento es, en su esencia, potencia pura, esto es, potencia también de no pensar y, como tal, como intelecto posible o material, es comparado por el filósofo a una tabla para escribir sobre la cual no hay nada escrito (es la célebre imagen que los traductores latinos han vertido con la expresión de *tabula rasa*, aunque, como señalaron los comentaristas antiguos, se debería hablar más bien del *rasum tabulae*, esto es, de aquella capa de cera que cubre la tablilla y que el estilete rasga).

Gracias a esta potencia de no pensar, el pensamiento puede dirigirse a sí mismo (a su pura potencia) y, en su extremo apogeo, ser pensamiento del pensamiento. Esto que aquí piensa el pensamiento no es, sin embargo, un objeto, un ser-en-acto, sino aquel estrato de cera, aquel *rasum tabulae*, que no es sino la propia pasividad, la pura potencia propia (de no pensar): en la potencia que se piensa a sí misma, acción y pasión se identifican y la tablilla para escribir se escribe por sí misma o, mejor, escribe su propia pasividad.

El acto perfecto de escritura no proviene de una potencia de escribir, sino de una impotencia que se dirige a sí misma y, de este modo, llega así como un acto puro (que Aristóteles llama intelecto agente). Por esto, en la tradición árabe, el intelecto agente tiene la forma de un ángel, cuyo nombre es Qualam, Pluma, y cuyo lugar es una potencia inescrutable. Bar-

tleby[27], un escribiente que no cesa jamás de escribir, pero «prefiere no hacerlo», es la figura extrema de este ángel, que no escribe sino su potencia de no escribir.

X
Irreparable

La cuestión 91 del suplemento de la *Summa teologica* lleva por título *De qualitate mundi post iudicium.* Aquí se interroga por la condición de la naturaleza después del juicio universal: ¿habrá una *renovatio* del universo? ¿Cesará el movimento de los cuerpos celestes? ¿Aumentará el esplendor de los elementos? ¿Qué será de los animales y de las plantas? La dificultad lógica a la que se enfrentan todas estas preguntan es que, si el mundo sensible estaba ordenado hacia la dignidad y al habitar del hombre imperfecto, ¿qué sentido podrá competerle cuando éste haya conquistado su destinación supranatural? ¿Cómo podrá sobrevivir la naturaleza al cumplimiento de su causa final? A todas estas preguntas ofrece una única respuesta el paseo walseriano por la «buena y generosa tierra»: los «campos admirables», «la hierba rica de savia», «el agua del gentil arrollo», «el círculo divertido, adorno de alegres banderas», las muchachas, el negocio del barbero, la habitación de la señora Wilke, todo sería así como es, irreparablemente, pero justamente ésta será su novedad. Lo irreparable es el monograma que la escritura de Walser imprime sobre las cosas. Irreparable significa que las cosas son consignadas sin remedio en su ser así, que ellas son, también, justo y sólo su *así* (nada es más extraño a Walser que la pretensión de ser otro de esto que se es); pero significa también que para ellas no existe literalmente ningún reparo posible; que, en su ser así, están ahora ya absolutamente sujetas, absolutamente abandonadas.

Esto implica que la necesidad y la contingencia, las dos cruces del pensamiento occidental, han desaparecido a la vez del mundo *post iudicium.* El mundo es ya, por los siglos de los siglos, necesariamente contingente o contingentemente necesario. Entre el *no poder no ser,* que sancionó el decreto de la necesidad, y el *poder no ser,* que definió la vacilante contingencia, en el mundo finito despunta una contingencia elevada a la segunda potencia, que no funda libertad alguna: el *puede no no-ser,* puede lo irreparable.

Por esto pierde aquí su verdad aquel antiguo *dictum* según el cual la natu-

raleza, si pudiese hablar, se lamentaría. Los animales, las plantas, las cosas, todos los elementos y las criaturas del mundo después del juicio, cumplida su tarea teológica, gozan ahora de una caducidad por así decirlo incorruptible, sobre ellos está suspendido algo así como un nimbo profano. Nada podría definir mejor el estatuto de la singularidad que viene, por esto, que aquellos versos que cierran una de las poesías tardías de Hölderlin-Scardanelli:

«Ella» se muestra con un día áureo
está completa y sin lamento.

XI
Ética

El hecho del que debe partir todo discurso sobre la ética es que el hombre no es, ni ha de ser o realizar ninguna esencia, ninguna vocación histórica o espiritual, ningún destino biológico. Sólo por esto puede existir algo así como una ética: pues está claro que si el hombre fuese o tuviese que ser esta o aquella sustancia, este o aquel destino, no existiría experiencia ética posible, y sólo habría tareas que realizar.

Esto no significa, todavía, que el hombre no sea ni tenga que ser alguna cosa, que esté simplemente consignado a la nada y por tanto pueda decidir a su arbitrio ser o no ser, asignarse o no este o aquel destino (nihilismo y decisionismo se encuentran en este punto). Hay, de hecho, alguna cosa que el hombre es y tiene que pensar, pero esto no es una esencia, ni es tampoco propiamente una cosa: es el *simple hecho de la propia existencia como posibilidad y potencia.* Pero justo por esto todo se complica, justo por esto la ética llega a ser efectiva.

Puesto que el ser más propio del hombre es ser su misma posibilidad o potencia, entonces y sólo por esto él es y se siente en deuda (en cuanto que, siendo potencia, en un cierto sentido le falta su ser más propio, puede no ser, está privado de fondo y no está ya nunca en posesión de él). El hombre, siendo potencia de ser y de no ser está, por tanto, ya siempre en deuda, tiene ya para siempre una mala conciencia antes de haber cometido un solo acto culpable.

Éste es el único contenido de la antigua doctrina teológica del pecado original. La moral, a su vez, interpreta esta doctrina en referencia a un acto culpable que el hombre habría cometido y, de este modo, lo vincula a su potencia dirigiéndola hacia el pasado. La constatación del mal es más antigua y más original que todo acto culpable y reposa únicamente sobre el hecho de que, siendo y teniendo que ser sólo su posibilidad o potencia, el hombre falta en un cierto sentido a sí mismo y debe apropiarse de esta carencia, debe *existir* como *potencia.* Como Perceval en la novela de Chrétien de

Troyes, él es culpable por lo que le falta, por una culpa que no ha cometido.

Por ello no hay lugar en la ética para el arrepentimiento; por eso la única experiencia ética (que como tal no puede ser tarea ni decisión subjetiva) es ser la (propia) potencia, existir la (propia) posibilidad; exponer en toda forma su propio ser amorfo y en todo acto la propia inactualidad.

El único mal consiste por tanto en decidirse por permanecer en la deuda de existir, y apropiarse de la potencia de no ser como de una sustancia o de un fundamento fuera de la existencia; o (y éste es el destino de la moral) por atender a la potencia misma, que es el modo más propio de la existencia del hombre, como a una culpa que en cada caso hay que reprimir.

XII
Collants Dim

Al inicio de los años setenta se podía ver en las salas de cine parisinos un spot publicitario que lanzaba reclamos sobre una conocida marca de *collants*. Presentaba un grupo de muchachas que danzaban juntas. Quien haya observado, aunque sea distraídamente, algunas de estas imágenes, difícilmente habrá olvidado la especial impresión de sincronía y de disonancia, de confusión y de singularidad, de comunicación y de extrañeza que desprendían los cuerpos de las sonrientes bailarinas. Esta impresión reposaba sobre un truco: cada muchacha era filmada sola y, sucesivamente, las tomas singulares se componían sobre el fondo de una única columna sonora. Pero de aquel fácil truco, de la calculada asimetría de los movimientos de las largas piernas cubiertas con la misma mercancía barata, con una mínima desviación en los gestos, alentaba hacia los espectadores una promesa de felicidad inequívocamente dirigida al cuerpo humano.

En los años veinte, cuando el proceso capitalista de mercantilización comenzó a emplear la figura humana, observadores no ciertamente benévolos del fenómeno no podían menos que subrayar en todo esto un aspecto positivo, como si se encontrasen delante del texto corrupto de una profecía que apuntaba más allá de los límites del modo de producción capitalista y que se trataba, desde luego, de descifrar. Así nacieron las observaciones de Kracauer[28] sobre las *girls* y aquellas de Benjamin sobre la decadencia del aura.

La mercantilización del cuerpo humano, mientras lo plegaba a las férreas leyes de la masificación y del valor de cambio, parecía en conjunto rescatarlo del estigma de la inefabilidad que lo había marcado por milenios. Desatándole de la doble cadena del destino biológico y de la biografía individual, el cuerpo se despedía, tanto del grito inarticulado del cuerpo trágico, como del mutismo del cuerpo cómico y, así, aparecía por primera vez perfectamente comunicable, íntegramente iluminado. En los bailes de las *girls*, en las imágenes de la publicidad, en los desfiles de las *mannequins* se cum-

plía así el secular proceso de emancipación de la figura humana de sus fundamentos teológicos, que se había impuesto ya a escala industrial cuando, al inicio del siglo XIX, la invención de la litografía y de la fotografía había impulsado la difusión mercantil de las imágenes pornográficas: ni genérico ni individual, ni imagen de la divinidad ni forma animal, el cuerpo llegaba a ser ahora verdaderamente *cualsea.*

Aquí la mercancía exhibía su secreta solidaridad con las antinomias teológicas (que Marx había entrevisto). Puesto que el «a imagen y semejanza» del Génesis, que situaba en Dios la raíz de la figura humana, se vinculaba sin embargo, de este modo, a un arquetipo invisible y fundaba, con esto, el concepto paradójico de una semejanza absolutamente inmaterial. La mercantilización, retirando el ancla del cuerpo de su modelo teológico, salva todavía su semejanza: *cualsea es una semejanza sin arquetipo, esto es, una Idea.* Por esto, aunque la belleza perfectamente fungible del cuerpo tecnificado no tiene nada que ver con la aparición de un *unicum* que, frente a Helena, confunde a los viejos príncipes troyanos a las puertas de Scee, todavía en ambos vibra algo así como una semejanza («terriblemente, al verla, se parece a los dioses inmortales»). De ahí, también, la huida de la figura humana de las artes de nuestro tiempo y el declinar del retrato: captar una unicidad es la tarea del retrato, pero para retener una cualseidad se necesita el objetivo fotográfico.

En un cierto sentido, este proceso de emancipación era tan antiguo como la invención de las artes. Puesto que desde el instante en que una mano dibujó o esculpió por primera vez una figura humana, ya en ella estaba presente como guía el sueño de Pigmalión: formar no simplemente una imagen para el cuerpo amado, sino otro cuerpo para la imagen, quebrar las barreras orgánicas que impedían la incondicionada pretensión humana a la felicidad.

Hoy, en la edad del completo dominio de la forma mercancía sobre todos los aspectos de la vida social, ¿qué queda de la promesa de felicidad insensata y humilde que aquí nos salía al encuentro, en las penumbras de los cinematógrafos, con las muchachas embutidas en los *collants* Dim? Nunca como

antes el cuerpo humano –sobre todo el femenino– ha sido tan enteramente manipulado y, por así decir, imaginado de arriba abajo por la técnica de la publicidad y de la producción mercantil: la opacidad de las diferencias sexuales ha sido desmentida por el cuerpo transexual, la alteridad incomunicable de la *physis* singular abolida por la mediatización espectacular, la mortalidad del cuerpo orgánico puesta en duda por la promiscuidad con el cuerpo sin órganos de la mercancía, la intimidad de la vida erótica confutada por la pornografía. El proceso de la tecnificación, sin embargo, en lugar de concernir materialmente al cuerpo, viró hacia la construcción de una esfera separada que no tenía prácticamente ningún punto de contacto con el cuerpo mismo: éste no ha sido tecnificado, sino sólo su imagen. Así, el cuerpo glorioso de la publicidad se ha convertido en la máscara tras la cual el frágil y diminuto cuerpo humano continúa su precaria existencia, y el geométrico esplendor de las *girls* cubre las largas filas de los anónimos desnudos conducidos a la muerte en los campos de concentración, o las miríadas de cadáveres triturados en la carnicería cotidiana sobre las carreteras.

Apropiarse de las transformaciones históricas de la naturaleza humana, que el capitalismo quiere confinar en el espectáculo, compenetrar imágenes y cuerpo en un espacio en que ya no puedan separarse y obtener así, en esta forja, ese cuerpo cualsea cuya *physis* es la semejanza: éste es el bien que la humanidad debe saber arrancar a la mercancía en decadencia. Las inconscientes levaduras de este nuevo cuerpo de la humanidad son la publicidad y la pornografía, que como plañideras[29] acompañan la mercancía a la tumba.

XIII
Aureola

Es conocida la parábola sobre el reino mesiánico que Benjamin (que la había escuchado de Scholem) contó una tarde a Bloch y que éste transcribe en *Spuren*: «Un rabino, un verdadero cabalista, dijo una vez: para instaurar el reino de la paz no es necesario destruir todo y dar inicio a un mundo completamente nuevo; basta empujar sólo un poquito esta taza o este arbusto o aquella piedra, y así con todas las cosas. Pero este poquito es tan difícil de realizar y su medida tan difícil de encontrar que, por lo que respecta al mundo, los hombres no pueden hacerlo y por eso es necesario que llegue el Mesías». En la redacción de Benjamin esta parábola suena así: «Entre los sabios se cuenta una historia sobre el mundo por venir que dice: allí todo será justamente como aquí. Como ahora es nuestra estancia, así será el mundo por venir. Donde ahora duerme nuestro niño, allí dormirá también en el otro mundo. Y aquello que nos ponemos en este mundo, lo llevaremos también allá. Todo será como ahora, sólo que un poco diverso».

La tesis según la cual el absoluto es idéntico a este mundo no es una novedad. En su forma extrema, ha sido ya enunciada por los lógicos indios con el axioma: «entre el nirvana y el mundo no existe la más mínima diferencia». Nuevo es, por el contrario, el pequeño desplazamiento que la historia introduce en el mundo mesiánico. Sin embargo, este pequeño desplazamiento, este «todo será como ahora, sólo que un poco diferente», es difícil de explicar. Puesto que ciertamente, esto no puede referirse simplemente a las circunstancias reales, en el sentido de que la nariz del bienaventurado será un poquito más corta, o que el vaso se moverá sobre la mesa exactamente medio centímetro, o que el perro allí fuera dejará de ladrar. El pequeño desplazamiento no se refiere al estado de las cosas, sino a su sentido y a sus límites. No tendrá lugar en las cosas, sino en su periferia, en el estar a gusto de toda cosa consigo misma. Esto significa que, si la perfección no implica un cambio real, no puede ser tampoco simplemente un estado de cosas eterno, un «así es» incurable. Al contrario, la parábola intro-

duce una posibilidad allí donde todo es perfecto, un «de otro modo» allí donde todo está terminado para siempre, y justo ahí se da su irreductible aporía. ¿Pero cómo es pensable un «de otro modo» donde todo se ha cumplido definitivamente?

Instructiva es, en este sentido, la doctrina que Tomás de Aquino desarrolla en su breve tratado sobre las aureolas. La bienaventuranza de los elegidos, argumenta, comprende en sí todos los bienes que son necesarios a la perfecta operación de la naturaleza humana, y por eso no se le puede añadir nada esencial. Pero todavía hay algo que se le puede dar por añadidura (*superaddi*), «un premio accidental que se añade a lo esencial», que no es necesario a la bienaventuranza ni la altera sustancialmente, sino que la torna simplemente más resplandeciente (*clarior*).

La aureola es esto que simplemente se añade a la perfección –algo así como un estremecerse de lo que es perfecto, apenas un irisarse sus límites.

El teólogo no parece darse cuenta de la audacia con que introduce en el *status perfectionis* un elemento accidental, que bastaría por sí solo para explicar por qué la *questio* sobre las aureolas ha permanecido sin confrontación en la patrología latina. La aureola no es un *quid*, una propiedad o una esencia que se añade a la bienaventuranza: es un suplemento absolutamente inesencial. Pero justo por esto, Tomás puede aquí anticipar inesperadamente la teoría que unos años después Scoto le habría opuesto sobre el problema de la individuación. A la pregunta de si a un bienaventurado puede convenirle una aureola más brillante que a los otros, él responde (contra la doctrina según la cual lo perfecto no puede experimentar crecimiento ni disminución), que la bienaventuranza no llega a la perfección singularmente, sino según la especie, «así como el fuego, según la especie, es el más sutil de los cuerpos; y sin embargo, un fuego puede ser más sutil que otro, por lo que nada impide que una aureola sea más brillante que otra».

La aureola es, por tanto, el individualizarse de una bienaventuranza, el llegar a ser singular de lo que es perfecto. Como en Scoto, este individualizarse no implica el añadido de una nueva esencia o un cambio de naturaleza, sino más bien una postreridad[30] singular; al contrario que en Scoto,

sin embargo, la singularidad no es aquí una extrema determinación del ser, sino un desflecarse o un indeterminarse de sus límites: un *paradójico individuarse por indeterminación.*

En este sentido, se puede pensar la aureola como una zona en la que posibilidad y realidad, potencia y acto llegan a ser indistinguibles. El ser que ha llegado a su fin, que ha consumado todas sus posibilidades, recibe así en dote una posibilidad suplementaria. Ésta es aquella potencia mezclada con acto (*potentia permixta actui)* o aquel acto mezclado con potencia (*actus permixtus potentiae*) que el genio de un filósofo del siglo XIII llama acto de confusión (*actus confusionis*), por cuanto en él la forma o naturaleza específica no se conserva, sino que se confunde y se disuelve sin residuos en un nuevo nacimiento. Este imperceptible temblor de lo finito, que indetermina sus límites y lo hace capaz de confudirse, de hacerse cualsea, es el pequeño desplazamiento que toda cosa deberá cumplir en el mundo mesiánico. Su bienaventuranza es la de una potencia que viene sólo después del acto, de una materia que ya no permanece bajo la forma, sino que la circunda y la aureola.

XIV
Seudónimo

Todo lamento es siempre lamento por el lenguaje, así como toda alabanza es sobre todo loa del nombre. Estos son los extremos que definen el ámbito y la vigencia de la lengua humana, su referirse a las cosas. Donde la naturaleza se siente traicionada por el significado, allí comienza la lamentación; donde el nombre dice perfectamente la cosa, el lenguaje culmina en el canto de alabanza, en la santificación del nombre. La lengua de Walser parece ignorar ambos extremos. El *pathos* ontoteológico (tanto en la forma de lo indecible como en aquella –equivalente– de la absoluta decibilidad) ha permanecido hasta el final extraño a su escritura, siempre discurriendo en equilibrio entre la «casta imprecisión» y un estereotipado manierismo. (También aquí, la lengua protocolaria de Scardanelli es la estafeta que anuncia con un siglo de anticipación los chistes de Berna o de Waldau).

Si en Occidente el lenguaje ha sido usado constantemente como una máquina para hacer que sea el nombre de Dios y para fundar así el propio poder referencial, la lengua de Walser ha sobrevivido a su tarea teológica. Ante una naturaleza que ha agotado su destino como creatura, se alza un lenguaje que ha depuesto toda pretensión de nombrar. El estatuto semántico de su prosa coincide con el de la pseudonimia o el del apodo. Es como si toda palabra estuviera precedida por un invisible «así llamado», o «pseudo», «así dicho» o seguida (como en las inscripciones tardías en que la aparición del apodo caracteriza el paso del sistema trinominal latino al uninominal del medievo) de un «*qui et vocatur...*», de tal forma que todo término alzase una objeción contra el propio poder denominante. Semejantes a las pequeñas bailarinas con las que Walser compara su prosa, las palabras «cansadas de morir», abandonan toda pretensión de rigor. Si hay alguna forma gramatical correspondiente a esta situación extrema de la lengua, ésta es el supino, esto es, una palabra que ha cumplido hasta el fondo su «declinación» en casos y modos y está ahora «recostada sobre la espalda», expuesta y neutral.

La desconfianza pequeño-burguesa frente al lenguaje se transforma aquí en pudor del lenguaje frente a su referente. Éste no es ya la naturaleza traicionada del significado, ni su transfiguración en el nombre, sino lo que obtenemos –sin proferirlo– en el pseudónimo o en el estar a gusto entre nombre y apodo. La carta a Rychner habla de esta «fascinación de no proferir una cosa de forma absoluta». En esta carta «Figura» –éste es el término que en las cartas de San Pablo expresa lo que pasa, frente a la naturaleza que no muere– es el nombre para la vida que nace en esta tirada.

XV
Sin clases

Si debiésemos pensar todavía una vez más el destino de la humanidad en términos de clase, entonces deberíamos decir que hoy no existen más clases sociales, sino una única pequeña burguesía planetaria, en la que las viejas clases se han disuelto: la pequeña burguesía ha heredado el mundo. Esta es la forma en la que la humanidad ha sobrevivido al nihilismo.

Pero esto era exactamente lo que tanto el fascismo como el nazismo comprendieron, y haber visto con claridad el final irrevocable de los viejos sujetos sociales constituye también su insuperable patente de modernidad. (Desde un punto de vista estrictamente político, fascismo y nazismo no han sido superados y vivimos aún bajo su signo.) Ellos representaban, sin embargo, una pequeña burgesía nacional, todavía apegada a una postiza identidad popular, sobre la cual actuaban sueños de grandeza burguesa. La pequeña burguesía planetaria, por el contrario, se ha emancipado de estos sueños y se ha apropiado de la actitud del proletariado para renunciar a cualquier identidad social reconocible. El pequeño burgués anula todo lo que tiene entidad con el mismo gesto con el que parece obstinadamente adherirse a ello. Sólo conoce lo impropio y lo inauténtico y rechaza incluso la idea de una palabra propia. Las diferencias de lengua, de dialecto, de modos de vida, de carácter, de costumbre, y sobre todo, la particularidad física misma de cada uno, lo que constituyó la verdad y la mentira de los pueblos y de las generaciones que se han sucedido sobre la faz de la tierra, todo esto ha perdido para el pequeño burgués todo significado y toda capacidad de expresión y de comunicación. En la pequeña burguesía, las diversidades que han caracterizado la tragicomedia de la historia universal están expuestas y recogidas en una vacuidad fantasmagórica.

Pero la insensatez de la existencia individual, que esta pequeña burguesía ha heredado del subsuelo del nihilismo, se ha convertido entretanto en algo tan insensato a su vez como para perder todo *pathos* y transformarse, una vez ganado el aire libre, en exhibición cotidiana: nada se parece tanto

a la vida de la nueva humanidad como un reportaje publicitario del cual se ha retirado toda huella del producto anunciado. La contradicción del pequeño burgués es que, sin embargo, él busca todavía en este *sketch* el producto que le ha defraudado, obstinándose a pesar de todo en hacer propia una identidad que se ha convertido para él, en realidad, en absolutamente impropia e insignificante. Vergüenza y arrogancia, conformismo y marginalidad restan así los extremos polares de toda su tonalidad emotiva.

El hecho es que la insensatez de su existencia se topa con la última insensatez sobre la que naufraga toda publicidad: la muerte. En ésta, el pequeño burgués se dirige a la última expropiación, a la última frustración de la individualidad: la vida desnuda, el incomunicable puro donde su vergüenza encuentra finalmente paz. De este modo, con la muerte cubre el secreto que debe finalmente resignarse a confesar: que también la vida desnuda le es en verdad impropia y exterior, que no hay para él refugio alguno sobre la tierra.

Esto significa que la pequeña burguesía planetaria es con verosimilitud la forma en la que la humanidad camina hacia la propia destrucción. Pero esto significa también que ella representa una ocasión inaudita en la historia de la humanidad, una ocasión que a toda costa no debemos dejar escapar. Pues si los hombres, en lugar de buscar todavía una identidad propia en la forma ahora impropia e insensata de la individualidad, llegasen a adherirse a esta impropiedad como tal, a hacer del propio ser-así no una identidad y una propiedad individual, sino una singularidad sin identidad, una singularidad común y absolutamente manifiesta –si los hombres pudiesen no ser así, en esta o aquella identidad biográfica particular, sino ser sólo *el* así, su exterioridad singular y su rostro, entonces la humanidad accedería por primera vez a una comunidad sin presupuestos y sin sujetos, a una comunicación que no conocería más lo incomunicable.

Seleccionar en la nueva humanidad planetaria aquellos caracteres que permitan su supervivencia, remover el diafragma sutil que separa la mala publicidad mediática de la perfecta exterioridad que se comunica sólo a sí misma –ésta es la tarea política de nuestra generación.

XVI
Afuera

Cualsea es la figura de la singularidad pura. La singularidad cualsea no tiene identidad, ni está determinada respecto a un concepto, pero no es simplemente indeterminada; más bien es determinada sólo a través de su relación con una idea, esto es, a la totalidad de sus posibilidades. A través de esta relación, la singularidad confina, como dice Kant, con todo lo posible y recibe así su *omnimoda determinatio* no de la participación en un concepto determinado o de una cierta propiedad actual (el ser rojo, italiano, comunista), sino *únicamente a través de este confinar.* La singularidad pertenece a un todo, pero sin que esta pertenencia pueda ser representada por una condición real: la pertenencia, el ser *tal* es aquí sólo relación con una totalidad vacía e indeterminada.

En términos kantianos, lo dicho significa que en este confinar se cuestiona no un límite (*Schranke*), que no conoce exterioridad, sino un umbral (*Grenze*), esto es, un punto de contacto con un espacio externo, que debe permanecer vacío.

Esto que el cualsea añade a la singularidad es sólo un vacío, sólo un umbral; cualsea es una singularidad más un espacio vacío, una singularidad *finita* y, sin embargo, indeterminable según un concepto. Pero una singularidad más un espacio vacío no puede ser otra cosa que una exterioridad pura, una pura exposición. *Cualsea es, en este sentido, el suceso de un afuera.* Lo pensado en el architranscendental *cualquiera* (*quodlibet*) es, así, lo más difícil de pensar: la experiencia, absolutamente no-cósica de una pura exterioridad.

Importante es que la noción de «afuera» se exprese en muchas lenguas europeas con una palabra que significa «a las puertas» (*fores,* en latín, es la puerta de la casa, *thyrathen,* en griego, equivale a «en el umbral»). El *afuera* no es un espacio diferente que se abre más allá de un espacio determinado, sino que es el paso, la exterioridad que le da acceso, en una palabra: su rostro, su *eidos.*

El umbral no es, en este sentido, una cosa diferente respecto del límite; es, por así decirlo, la experiencia del límite mismo, el ser-*dentro* de un *afuera*. Este *ek-tasis* es el don que la singularidad recoge de las manos vacías de la humanidad.

XVII
Homónimos

En junio de 1902 un lógico inglés de treinta años escribía a Gottlob Frege una breve carta en la cual le informaba de haber descubierto, en uno de los postulados de los *Principios de la Aritmética*, una antinomia que amenazaba con cuestionar los fundamentos mismos del «paraíso» creado por Cantor para los matemáticos con su teoría de los conjuntos.

Con su acostumbrada agudeza, pero no sin turbación, Frege comprendió rápidamente qué es lo que estaba en juego en la carta del joven Russell: nada menos que la posibilidad de pasar de un concepto a su extensión, esto es, la posibilidad misma de razonar en términos de clases. «Cuando decimos que ciertos objetos –explicaba Russell– poseen todos una determinada propiedad, suponemos que esta propiedad es ya objeto definido, que puede ser distinto de los objetos a los que pertenece; suponemos además que los objetos que poseen la propiedad en cuestión forman una clase y que esta clase es, en algún modo, una nueva entidad distinta de cada uno de sus elementos». Estas tácitas y obvias presuposiciones eran puestas en duda por aquella paradoja de «la clase de todas las clases que no pertenecen a sí mismas», que hoy se ha convertido en un pasatiempo de salón, pero que era evidentemente lo bastante serio como para comprometer permanentemente la producción intelectual de Frege y para forzar durante años a su descubridor a poner en práctica todo medio susceptible de limitar sus consecuencias. A pesar de la obstinada amonestacion de Hilbert, los lógicos habían sido definitivamente expulsados de su paraíso.

Como Frege había intuido, y como hoy comenzamos a ver con mayor claridad, a la base de las paradojas de la teoría de conjuntos estaba, de hecho, aquel mismo problema que Kant, en la letra a Marcus Herz del 21 de febrero de 1772 había formulado con la pregunta: «¿Cómo se refieren nuestras representaciones a los objetos?». ¿Qué quiere decir que el concepto "rojo" denota objetos rojos? ¿Es verdad que todo concepto determina una clase, que constituye su extensión? Pues lo que la paradoja de Russell ponía a la

luz era la existencia de propiedades o conceptos (que él llamaba no predicativos) que no determinan una clase (o mejor, que no pueden determinar una clase sin producir antinomias). Russell identificaba estas propiedades (y las pseudoclases que se derivaban de ellas) con aquellas en cuya definición aparecen las «variables aparentes» constituidas por los términos «todos», «cualsea». Las clases a las que estas expresiones dan vida son aquellas de las «totalidades ilegítimas» que pretenden formar parte de la totalidad que definen (algo así como un concepto que exija formar parte de la propia extensión). Contra ellas, los lógicos (indiferentes al hecho de que sus amonestaciones puntualmente contenían aquellas variables) multiplicaron sus propios vetos y plantaron sus propios mojones de frontera. «Cualquier cosa que impliquen todos los miembros de una colección, ésta no debe ser uno de éstos», «todo lo que concierne, en el modo que sea, a todos, a uno cualsea de los miembros de una clase, no debe ser miembro de la clase», «si una expresión cualsea contiene una variable aparente, ésa no debe ser uno de los valores posibles de aquella variable».

Desafortunadamente para los lógicos, las expresiones no predicativas son mucho más numerosas de lo que se podría pensar. Puesto que cada término se refiere por definición a todos y a cualsea de los miembros de su extensión, y además puede referirse a sí mismo, se puede decir que todas (o casi) las palabras pueden presentarse como clases que, según la formulación de la paradoja, pertenecen y no pertenecen a sí mismas.

Contra esta circunstancia no vale objetar que en ningún caso tomaremos el término "zapato" por un zapato. Aquí, una insuficiente concepción de la autorreferencia impide captar el punto del problema: no está en cuestión la palabra "zapato" en su consistencia acústica o gráfica (la *suppositio materialis* de los medievales), sino la palabra "zapato" justo en su significar al zapato (o, *a parte objecti*, el zapato en su ser significado por el término "zapato"). Si bien distinguimos perfectamente un zapato del término "zapato", mucho más difícil es, por contra, distinguir el zapato de su ser–llamado–(zapato), de su *ser-en-el-lenguaje*. El ser dicho, el ser en el lenguaje, es la propiedad no predicativa por excelencia, que compete a cada miembro de una

clase y, además, hace aporética su pertenecencia a ella. Éste es también el contenido de la paradoja que Frege enunció una vez escribiendo «el concepto "caballo" no es un concepto» (y que Milner, en un libro reciente, ha expresado en la forma: «el término lingüístico no tiene nombre propio»): si buscamos aferrar un concepto como tal, se transforma fatalmente en un objeto, y el precio que pagamos es no poderlo distinguir más de la cosa concebida.

Esta aporía de la intencionalidad, por la cual ésta no puede ser intencionada sin convertirse en un *intentum,* era familiar a la lógica medieval como la paradoja del «ser cognitivo». En la formulación del Meister Eckhart: «Si la forma (*species*) o imagen, a través de la cual una cosa es vista y conocida, fuese diferente de la cosa misma, no podríamos jamás conocer la cosa a través de ella, ni en ella. Pero si la forma o imagen fuese del todo indistinta de la cosa, entonces sería inútil para el conocimiento.[...] Si la forma que está en el alma tuviese la naturaleza del objeto, entonces no conoceríamos a través de ella la cosa de la que es forma, puesto que si fuese ella misma un objeto, conduciría al conocimiento de ella y se separaría del conocimento de la cosa» (Esto es, en los términos que nos interesan: si la palabra, a través de la cual una cosa se expresa, fuese diferente de la cosa misma o idéntica con ella, entonces la palabra no podría expresar la cosa.)

No una jerarquía de tipos (como aquella propuesta por Russel, que tanto irritaba al joven Wittgenstein), sino sólo una teoría de la ideas, está en condición de desenredar al pensamiento de las aporías del ser lingüístico (o mejor, de transformarlas en euporías). Esto es lo que expresa con insuperable claridad la frase en la que Aristóteles caracteriza la relación entre la idea platónica y los mútiples fenómenos, que las ediciones modernas de la *Metafísica* presentan amputada de su sentido más propio. Restituida la lectura del manuscrito más autorizado, suena así: «Según la participación, la pluralidad de los sinónimos es homónima respecto a la idea» (Mef. 987 b 10).

Sinónimos son, para Aristóteles, los entes que tienen el mismo nombre y la misma definición, es decir, los fenómenos en cuanto miembros de una clase consistente, en cuanto que a través de la participación en un concepto

común, pertenencen a un conjunto. Estos mismos fenómenos, que están entre sí en relación de sinonimia, se convierten en homónimos si son considerados en relación con la idea (homónimos se dicen, según Aristóteles, los objetos que tienen el mismo nombre, pero diferente definición). Así, los caballos singulares son sinónimos respecto al concepto caballo, pero homónimos respecto a la idea de caballo: justo como, en la paradoja ruselliana, el mismo objeto pertenece y además no pertence a una clase.

¿Pero qué es la idea que constituye la homonimia de los múltiples sinónimos y que, persistiendo en toda clase, retira a los miembros su pertenecencia predicativa, para hacer de ellos simples homónimos, para exhibir su puro habitar en el lenguaje? Esto respecto de lo que el sinónimo es homónimo, no es ni un objeto ni un concepto, sino que es su tener-nombre, su misma pertenecencia o su ser-en-el-lenguaje. Esto no puede ser a su vez nominado, ni mostrado, sino sólo retomado a través de un movimiento anafórico[31]. De ahí el principio –decisivo aunque raramente tematizado como tal– por el cual la idea no tiene nombre propio, sino que se expresa únicamente a través de la anáfora *auto*: la idea de una cosa es la cosa *misma*. Esta anónima homonimia es la idea.

Pero, por esto mismo, la idea instituye el homónimo como cualsea. *Cualsea es la singularidad en cuanto se capta en relación no sólo con el concepto, sino también con la idea.* Esta relación no funda una nueva clase, sino que es, en toda clase, esto que recoge la singularidad de su sinonimia, de su pertenecer a una clase, no hacia una ausencia de nombre o de pertenencia, sino hacia el nombre *mismo*, hacia una pura y anónima homonimia. Mientras la red de conceptos nos pone continuamente en relaciones de sinonimia, la idea es lo que interviene cada vez para quebrar la pretensión de absoluto de estas relaciones, mostrando su inconsistencia. *Cualsea* no significa por tanto sólo (en palabras de Badiou): «lo sustraído a la autoridad de la lengua, sin nominación posible, indiscernible»; significa con más precisión esto que, manteniéndose en una simple homonimia, en el puro ser-dicho, justo y sólo por esto es innombrable: el ser-en el lenguaje de lo no-lingüístico.

Lo que permanece aquí sin nombre es el ser nominado, el nombre mismo

(*nomen innominabilie*); sustraído a la autoridad de la lengua es sólo el ser-en-el-lenguaje. Según la tautología platónica que permanece por pensar aún y por siempre: la idea de una cosa es la cosa misma, *el nombre, en cuanto nombra una cosa, no es sino la cosa en cuanto está nombrada por el nombre.*

XVIII
Shejiná [32]

Cuando, en noviembre de 1967, Guy Debord publicó *La sociedad del espectáculo*, la transformación de la política y de la entera vida social en una fantasmagoría espectacular, no había alcanzado todavía la figura extrema con que hoy ha llegado a sernos perfectamente familiar. Tanto más notable es la implacable lucidez de su diagnóstico.

El capitalismo en su forma última –así argumentaba, radicalizando el análisis marxista del carácter de fetiche de la mercancía, en aquellos años estúpidamente desatendida– se presenta como una inmesa acumulación de espectáculos, en la que todo lo que era directamente vivido se aleja en una representación. El espectáculo no coincide, sin embargo, simplemente con la esfera de las imágenes o con esto que hoy llamamos *media*: es una «relación social entre personas mediada por las imágenes», la expropiación y la alienación de la misma sociabilidad humana. O también, con una fórmula lapidaria: «el espectáculo es el capital en tal grado de acumulación que se convierte en imagen». Pero, por esto mismo, el espectáculo no es más que la pura forma de la separación: donde el mundo real se ha transformado en una imagen y las imágenes se han convertido en reales, la potencia práctica del hombre se separa de sí misma y se presenta como un mundo en sí. Y en la figura de este mundo separado y organizado a través de los *media* en los que la forma del Estado y de la economía se compenetran, la economía mercantil accede a un estatuto de soberanía absoluta e irresponsable sobre la vida social entera. Después de haber falseado el conjunto de la producción, puede ahora manipular la percepción colectiva y apoderarse de la memoria y de la comunicación social, para transformarlas en una única mercancía espectacular, en la cual todo puede ser puesto en discusión, salvo el espectáculo mismo, que en sí no dice otra cosa que esto: «Lo que aparece es bueno, lo que es bueno, aparece».

¿En qué modo hoy, en la época del completo triunfo del espectáculo, el pensamiento puede recoger la herencia de Debord? Pues resulta claro que

el espectáculo es el lenguaje, la comunicabilidad misma o el ser lingüístico del hombre. Esto significa que el análisis marxista viene integrado en el sentido de que el capitalismo (o cualquier otro nombre que se quiera dar al proceso que domina hoy la historia mundial) no se dirigía sólo a la expropiación de la actividad productiva, sino también y sobre todo a la alienación del lenguaje mismo, de la misma naturaleza lingüístico-comunicativa del hombre, de aquel *logos* en el que un fragmento de Heráclito identifica lo común. La forma extrema de esta expropiación de lo común es el espéctaculo, esto es, la política en la que vivimos. Pero esto quiere decir también que, en el espectáculo, nuestra misma naturaleza lingüística se nos presenta volcada. Por esto (justo porque ser expropiado es la posibilidad misma de un bien común) la violencia del espectáculo es tan destructora; pero, por la misma razón, el espectáculo contiene aún algo así como una posibilidad positiva que puede ser usada contra el mismo.

Nada se parece más a esta condición que aquella culpa que los cabalistas llamaron «aislamiento de la Shejiná» y que atribuyeron a Aher, uno de los cuatro rabinos que, según una celebre *aggada* del Talmud, entraron en el Pardes (esto es, en el conocimiento supremo). «Cuatro rabinos, dice la historia, entraron en el Paraíso, a saber: Ben Azzai, Ben Zoma, Aher y rabbi Akiba... Ben Azzai echó una mirada y murió. Ben Zoma miró y enloqueció. Aher podó los arbustos. Rabbi Akiba salió ileso.»

La Shejiná es la última de los dieciséis Sefirot o atributos de la divinidad[33], aquel que expresa, también, la misma presencia divina, su manifestación y habitación sobre la tierra: su «palabra». «La poda de los arbustos» de Aher es indentificada por los cabalistas con el pecado de Adán, el cual, en lugar de contemplar la totalidad de los Sefirot, prefirió contemplar el último, aislándolo de los otros y, de este modo, separó el árbol de la ciencia del de la vida. Como Adán, Aher representa a la humanidad que hace del saber el propio destino y la propia potencia específica, y aisla el conocimiento y la palabra, que no son sino la forma más completa de la manifestación de Dios (la Shejiná), de los otros Sefirot en que se revela. *El riesgo es que la palabra –esto es, el desocultamiento y la revelación de toda cosa– se*

separe de esto que revela y adquiera así una consistencia autónoma. El hecho de ser revelada y manifiesta –y por tanto común y participable– se separa de la cosa revelada y se interpone entre ella y los hombres. En esta condición de exilio, la Shejiná pierde su potencia positiva y deviene maléfica (los cabalistas dijeron que «bebía la leche del mal»).

En este sentido, el aislamiento de la Shejiná expresa nuestra condición epocal. Mientras, en efecto, en el viejo régimen, el extrañamiento de la esencia comunicativa del hombre se sustanciaba en un presupuesto que disponía de un fundamento común, en la sociedad espectacular es la misma comunicabilidad, la misma esencia genérica (esto es, el lenguaje) lo que acaba separado en una esfera autónoma. Lo que impide la comunicación es la comunicabilidad misma; los hombres están separados por aquello que los une. Los periodistas y los mediócratas son el nuevo clero de esta alienación de la naturaleza lingüística del hombre.

En la sociedad del espectáculo, de hecho, el aislamiento de la Shejiná alcanza su fase extrema, en la que el lenguaje no sólo se constituye en una esfera autónoma, sino que ya no revela nada, –o mejor, revela la nada de todas las cosas–. De Dios, del mundo, de lo revelado, ya no hay nada en el lenguaje: pero, en este extremo y anulador desvelamiento, el lenguaje (la naturaleza lingüística del hombre) permanece una vez más todavía escondido y separado y alcanza así por última vez el poder de destinarse, un poder no dicho, en una época histórica y en una situación: la edad del espectáculo o del nihilismo completo. Por esto, el poder fundado sobre la suposición de un fundamento vacila hoy sobre todo el planeta y los reinos de la tierra se disponen uno tras el otro hacia el régimen democrático-espectacular que constituye el cumplimiento de la forma Estado. Incluso antes que la necesidad económica y que el desarrollo tecnológico, lo que impulsa a las naciones de la tierra hacia un único destino común es la alienación del ser lingüístico, el desarraigo de todos los pueblos de su habitar vivo en la lengua.

Pero, por esto mismo, la edad que estamos viviendo es también aquella en que llega por primera vez a ser posible para los hombres hacer la expe-

riencia de su misma esencia lingüística –no de éste o de aquel contenido del lenguaje, sino del lenguaje *mismo*, no de ésta o aquella proposición verdadera, sino del hecho mismo de que se hable–. La política contemporánea es el desolador *experimentum linguae*, que desarticula y disuelve a lo ancho de todo el planeta tradiciones y creencias, ideologías y religiones, identidades y comunidades.

Sólo aquellos que alcancen a cumplir ese experimento hasta el fondo, sin dejar que lo revelador permanezca velado en la nada que revela, sino llevando el lenguaje al lenguaje mismo, serán los primeros ciudadanos de una comunidad sin presupuestos ni Estado, en la que el poder anulador y destinante de lo común será pacificado, y la Shejiná habrá cesado de beber la lecha maligna de la propia separación.

Como el rabino Akiba, en la *aggada* del Talmud, estos entrarán y saldrán ilesos del paraíso del lenguaje.

XIX
Tienanmen

¿Cuál puede ser la política de la singularidad cualsea, esto es, de un ser cuya comunidad no está mediada por condición alguna de pertenencia (el ser rojo, italiano, comunista) ni por la simple ausencia de condiciones (comunidad negativa, como aquella que hace poco ha sido propuesta en Francia por Blanchot), sino por la pertenencia misma? Una noticia llegada de Pekín nos trae algún elemento para una respuesta.

Lo que más impresiona en las manifestaciones del mayo chino es, desde luego, la relativa ausencia de contenidos determinados en las reivindicaciones (democracia y libertad son nociones demasiado genéricas y difusas para constituir objeto real de un conflicto y la única reclamación concreta, la rehabilitación de Hu Yao-Bang fue concedida inmediatamente). Tanto más inexplicable aparece por ello la violencia de la reacción estatal. Es probable, sin embargo, que la desproporción sea únicamente aparente y que los dirigentes chinos hayan actuado, desde su punto de vista, con mayor lucidez que los observadores occidentales, exclusivamente preocupados por conducir los argumentos a la cada vez menos plausible oposición de democracia y comunismo.

Puesto que el hecho nuevo de la política que viene es que ya no será una lucha por la conquista o el control del Estado, sino lucha entre el Estado y el no-Estado (la Humanidad), la disyunción insuperable de las singularidades cualsea y la organización estatal. Esto no tiene nada que ver con la simple reivindicación de lo social contra el Estado, que, en años recientes, ha encontrado muchas veces expresión en los movimientos contestatarios. Las singularidades cualsea no pueden formar una sociedad porque no disponen de identidad alguna que hacer valer, ni de un lazo de pertenencia que hacer reconocer. En última instancia, de hecho, el Estado puede reconocer cualsea reivindicación de identidad –incluso (la historia de las relaciones entre Estado y terrorismo en nuestro tiempo es la elocuente confirmación) aquélla de una identidad estatal en su propio interior–; pero que

las singularidades hagan comunidad sin reivindicar una identidad, que los hombres se co-pertenezcan sin una condición representable de pertenencia (ni siquiera en la forma de un simple presuspuesto), eso es lo que el Estado no puede tolerar en ningún caso. Pues el Estado, como ha demostrado Badiou, no se funda sobre el ligamen social, del que sería expresión, sino sobre su disolución, que prohíbe. Por eso, lo relevante no es jamás la singularidad como tal, sino sólo su inclusión en una identidad cualsea (pero que el cualsea mismo sea ganado sin una identidad, ésta es una amenza con la que el Estado no está dispuesto a pactar).

Un ser que fuese radicalmente privado de toda identidad representable sería para el Estado absolutamente irrelevante. Esto es cuanto tiene que esconder, en nuestra cultura, el dogma hipócrita de la sacralidad de la vida desnuda y las vacuas declaraciones sobre los derechos del hombre. *Sagrado* no puede tener otro significado que aquél que posee el término en el derecho romano: *sacer* es aquel que ha sido excluido del mundo de los hombres y que, no pudiendo ser sacrificado, es lícito matarlo sin cometer homicidio (*neque fas est eum immolari, sed qui occidit parricidio non damnatur*). (Es significativo que, en esta perspectiva, el exterminio de los hebreos no haya sido rubricado por sus carniceros ni por sus jueces como homicidio, aunque haya sido reconocido como delito contra la humanidad por estos últimos, y aunque las potencias victoriosas hayan querido pagar aquella falta de identidad con la concesión de una identidad estatal, a su vez fuente de nuevos desastres.)

La singularidad cualsea, que quiere apropiarse de la pertenencia misma, de su ser mismo en el lenguaje, y declina por esto toda identidad y toda condición de pertenencia, es el principal enemigo del Estado. Allí donde estas singularidades manifiesten pacíficamente su ser común, allí habrá una Tienanmen y, antes o después, llegarán los carros blindados.



LO IRREPARABLE

Advertencia

Estos fragmentos pueden ser leídos como un comentario al §9 de *Ser y Tiempo* de Heidegger y a la proposición 6. 44 del *Tractatus* de Wittgenstein. En ambos textos, lo que se pone en cuestión es el intento de definir el viejo problema de la metafísica, la relación entre esencia y existencia, *quid est* y *quod est*. Si, y en qué medida, estos fragmentos, a pesar de su evidente fragmentariedad, llegan a pensar ulteriormente esta relación, que la escasa propensión de nuestro tiempo por la ontología (la filosofía primera) ha dejado apresuradamente de lado, resultará claro sólo a un pensamiento que sepa situarlos sobre este trasfondo.

I

Lo irreparable es que las cosas sean como son, en este o aquel modo, asignadas sin remedio a su manera de ser. Irreparables son los estados de cosas, tal como ellos son: tristes o ligeros, atroces o felices. Como el mundo es, como tú eres, esto es lo Irreparable.

Revelación no significa revelación de la sacralidad del mundo, sino sólo revelación de su carácter irreparablemente profano. (El nombre nombra siempre y solamente cosas.) La revelación entrega el mundo a la profanación y a la coseidad –¿y no es justo esto lo que ha sucedido?–. La posibilidad de la salvación comienza únicamente en este punto –es salvación del carácter profano del mundo, de su ser así.

(Por esto, los que intentan resacralizar el mundo y la vida son tan impíos como aquellos que desesperan a causa de su profanación. Por esto la teología protestante, que separa claramente el mundo profano del divino, tiene a la vez razón y sinrazón: razón porque el mundo ha sido entregado irrevocablemente por la revelación –del lenguaje– a la esfera profana; sinrazón, porque será salvado justo en cuanto profano.)

El mundo –en cuanto absoluta, irreparablemente profano– es Dios.

Las dos formas de lo irreparable, según Spinoza, la seguridad y la desesperación (*Eth.* III, def. XIV–XV) son idénticas desde este punto de vista. Lo esencial aquí es sólo que toda razón para dudar ha sido removida, que las cosas están cierta y definitivamente así, sin importar que de esto nazca

alegría o dolor. Como estado de cosas, el paraíso es perfectamente equivalente al infierno, aunque sea de signo opuesto. (Pero si pudiéramos sentirnos seguros en la desesperación, o desesperar en la seguridad, entonces habríamos percibido, en el estado de cosas, un margen, un limbo que no puede estar contenido dentro de dicho estado.)

La raíz de toda alegría y de todo dolor puros es que el mundo sea así como es. Un dolor o una alegría porque el mundo no es como parece ser o como querríamos que fuese, son impuros y provisionales. Pero en el grado supremo de su pureza, en el *así sea* dicho al mundo una vez eliminada toda legítima razón de duda o de esperanza, el dolor y la alegría no tienen como objeto cualidades negativas o positivas, sino el puro *ser-así*, sin ningún atributo.

La proposición según la cual Dios no se revela *en* el mundo, se podría expresar también diciendo: que el mundo no revele a Dios, esto es propiamente divino. (Por lo tanto, ésa no es la proposición «más amarga» del *Tractatus*.)

El mundo del feliz y el del infeliz, el mundo del bueno y el del malvado, contienen los mismos estados de cosas, y son perfectamente idénticos en cuanto al ser-así. El justo no vive en otro mundo. El salvado y el perdido tienen los mismos miembros. El cuerpo glorioso no puede ser sino el mismo cuerpo mortal. Lo que cambian no son las cosas, sino sus límites. Es como si sobre ellas estuviese ahora suspendida algo así como una aureola, una gloria.

Lo irreparable no es ni una esencia ni una existencia, ni una sustancia, ni una cualidad, ni un posible ni un necesario. Lo irreparable no es propiamente una modalidad del ser, sino es el ser que ya siempre se da en la modalidad, *es* sus modalidades. No es *así*, sino que es *ese* su así.

II

Así. El sentido de esta palabrita es el más difícil de afirmar. «Por tanto, las cosas están así.» ¿Pero diremos que para un animal el mundo es así y así? Aunque pudiésemos describir exactamente el mundo de los animales, representárnoslo verdaderamente como ellos lo ven (como en las ilustraciones a color de los libros de Uexküll, en los que se dibuja el mundo de las abejas, de los besugos o de las moscas) –todavía este mundo no contendría el *así*, no sería *así* para los animales: no sería irreparable.

El ser-así no es una sustancia, de la que *así* expresaría una determinación o una cualificación. El ser no es un presupuesto que esté antes o después de su cualidad. El ser, que es así, irreparablemente, *es* su *así* y sólo su modo de ser. (El así no es una esencia que determina una existencia, sino que ésta encuentra su esencia en su mismo ser-así, en su ser la propia determinación.)

Así significa: no de otra manera. (Esta rama es verde, luego no es roja ni amarilla.) Pero, ¿es pensable un ser-así que niegue todas las posibilidades, cada uno de los predicados, que sea solamente *así*, tal cual es, y de ningún otro modo? Éste sería el único modo correcto de entender la teología negativa: ni esto ni aquello, ni así ni así, sino así como es, con todos sus predicados (todos los predicados no es un predicado). *No de otra manera* niega cada predicado como propiedad (sobre el plano de la esencia) pero los retoma a todos como im-propiedad (en el plano de la existencia).

(Tal ser sería una existencia pura, singular y, sin embargo, pefectamente cualsea.)

Como anáfora, el término *así* reenvía a un término precedente, a través del cual solamente aquél (que en sí está desprovisto de sentido) individualiza su propio referente.

Pero aquí debemos pensar a su vez una anáfora que no reenvía más a algún sentido o a algún referente, un *así* absoluto, que no presupone más nada, enteramente expuesto.

Los dos caracteres que, según los gramáticos, definen el significado del pronombre, la ostensión y la relación, la *deixis* y la anáfora, deben aquí ser pensados desde el principio. El modo en que han sido comprendidos ha determinado desde el origen la doctrina del ser, esto es, la filosofía primera.

El ser puro (la *substantia sine qualitate*) que está en cuestión en el pronombre, ha sido entendido constantemente según el esquema de la presuposición. En la ostensión, a través de la capacidad del lenguaje de hacer referencia a la instancia del discurso en acto, está presupuesto el inmediato existir de un no-lingüístico que el lenguaje no puede decir, sino sólo mostrar (por esto el mostrar ha servido de modelo a la existencia y a la denotación, el *tode ti* aristotélico). En la anáfora, a través de la referencia a un término ya mencionado en el discurso, lo presupuesto está puesto en relación con el lenguaje como sujeto (*hypokeimenon*) sobre el que versa esto que se dice (por esto la anáfora ha establecido el modelo de la esencia y del sentido, el *ti hen einai* aristotélico). El pronombre demostrativo, a través de la *deixis*, presupone el ser sin relación y a través de la anáfora, hace de él el «sujeto» del discurso. Así, la anáfora presupone la ostensión y la ostensión reenvía a la anáfora (en cuanto el deítico supone una instancia del discurso en acto): ambos se implican recíprocamente. (Éste es el origen del doble significado del término *ousia*: el individuo singular inefable y la sustancia que está bajo los predicados.)

En la doble significación del pronombre se expresa así la fractura originaria del ser en esencia y existencia, sentido y denotación, sin que venga

jamás a la luz como tal su relación. Lo que debe ser pensado aquí es justo esta relación, que no es ni denotación ni sentido, ni ostensión ni anáfora, sino su recíproca implicación. No lo no-lingüístico, objeto sin relación de una pura ostensión, ni su ser en el lenguaje, como lo que está dicho en la proposición, sino el ser-en-el-lenguaje de lo no-lingüístico, la cosa misma. Esto es: no la presuposición de un ser, sino su exposición.

La relación expositiva entre la existencia y la esencia, la denotación y el sentido, no es una relación de identidad (la misma cosa, *idem*), sino de ipseidad (la cosa misma, *ipsum*). Muchas confusiones, en filosofía, nacen de haber confundido ésta con aquélla. La cosa del pensamiento no es la identidad sino la cosa *misma.* Aquélla no es una alteridad hacia la cual trasciende la cosa, pero tampoco es simplemente la misma cosa. La cosa es aquí transcendida hacia sí *misma,* hacia su ser tal cual es.

Tal cual. Aquí, la anáfora *tal* no reenvía a un término referencial precedente (a una sustancia prelingüística) y *cual* no sirve para identificar un referente que otorgue al *tal* su sentido. El *cual* no tiene otra existencia que el *tal* y el *tal* no tiene otra esencia que el *cual.* Ambos se contraen el uno sobre el otro, se exponen recíprocamente, y esto que existe es el ser-tal, una tal-cualidad absoluta, que no reenvía a presupuesto alguno. *Arché anypothetos.*

Asumir mi ser-tal, mi manera de ser, no como ésta o aquella cualidad, éste o aquel carácter, virtud o vicio, riqueza o miseria. Mis cualidades, mi ser-así no son cualificaciones de una sustancia (de un sujeto) que perma-

nezca detrás de ellas, como lo que yo verdaderamente sería. Yo no soy jamás *esto* o *aquello* sino siempre *tal, así. Eccum sic:* absolutamente. *No posesión, sino límite. No presupuesto, sino exposición.*

La exposición, o sea, el ser tal cual, no es alguno de los predicados reales (el ser rojo, caliente, pequeño, liso...), pero tampoco es diferente de ellos (de otra manera sería algo otro que se añadiría al concepto de una cosa, por tanto, todavía un predicado real). Que tú seas expuesto no es una de tus cualidades, pero tampoco algo diferente de éstas (podríamos decir, también, que es no-otra cosa que aquéllas). Mientras los predicados reales expresan relaciones en el interior del lenguaje, la exposición es pura relación con el lenguaje mismo, con su tener lugar. La exposición es lo que adviene a cualsea cosa (más precisamente: el tener lugar de cualsea cosa) por el hecho de estar en relación con el lenguaje, de ser-dicho. Una cosa es (dicha) roja y, por esto, en cuanto es *dicha* tal y se refiere a sí como *tal* (no simplemente como roja) es expuesta. La existencia como exposición es el ser-*tal* de un *cual.* (La categoría de la *talidad* es, en este sentido, la categoría fundamental, que resta impensada en toda cualidad.)

Existir significa: cualificarse, someterse al tormento de ser cual (*inqualieren*). Por esto la cualidad, el ser-así de cada cosa es su suplicio y su origen – su límite–. Como tú eres –tu rostro– es tu suplicio y tu origen. Y cada ser es y ha de ser su modo de ser, su manera manantial: ser *tal* cual es.

El *tal* no presupone el *cual*: lo expone, es su tener lugar. (Sólo en este sentido se puede decir que la esencia yace –*liegt*– en la existencia.) El *cual*

no supone el *tal*: es su exposición, su ser pura exterioridad. (Sólo en este sentido se puede decir que la esencia envuelve –*involvit*– la existencia.)

El lenguaje dice algo como algo: el árbol como «árbol», la casa como «casa». El pensamiento se ha concentrado sobre el primer cualquier cosa (la existencia, que cualquier cosa sea) o sobre el segundo (la esencia, qué cosa es cualquier cosa), sobre su identidad o diferencia. Pero lo que propiamente se tenía que pensar –la palabra *como*, la relación de exposición– ha permanecido sin pensar. Este *como* originario es el tema de la filosofía, el asunto del pensamiento.

Heidegger ha sacado a la luz la estructura del *como* (*als*) que caracteriza al juicio apofántico. Éste se funda sobre el *como* en tanto estructura circular de la comprensión. La comprensión comprende y descubre algo siempre ya a partir de algo y en cuanto algo, retrocediendo, por así decirlo, hacia esto bajo lo que ya se encontraba. En el juicio, esta estructura del «algo como algo» asume la forma que aquí es familiar de la relación sujeto-predicado. El juicio «el yeso es blanco» dice el yeso como blanco y, en este modo, esconde el «entorno a qué» en el «como-qué-cosa» a través del cual aquello es comprendido.

Pero con esto, la estructura y el sentido del *als*, del «como», todavía no están aclarados. Al decir algo como «algo» no sólo se oculta el «en torno a qué» (el primer algo), sino sobre todo el *como* mismo. El pensamiento que busca aferrar el ser *como* ser, retrocede hacia el ente sin añadirle una determinación ulterior, pero sin presuponerlo tampoco en una ostensión como el sujeto inefable de la predicación: comprendiéndolo en su ser-tal, en medio de su *como*, no capta el puro desocultamiento, la pura exterioridad. No dice más «algo» como «algo», sino que lleva a la palabra el *como* mismo.

Sentido y denotación no agotan la significación lingüística. Es preciso introducir un tercer término: la cosa misma, el ser tal cual, que no es ni lo denotado ni el sentido. (Éste es el sentido de la teoría platónica de las ideas.)

No el ser absolutamente no puesto y sin relación (*athesis*), ni el ser puesto, relativo y facticio, sino una exposición y una facticidad eterna: *aeisthesis*, una sensación eterna.

Un ser que no es jamás él mismo, sino que es sólo lo existente. No es jamás existente, pero *es* lo existente, íntegramente y sin remedio. Él no funda, ni destina, ni anula lo existente: es sólo su ser expuesto, su nimbo, su límite. Lo existente no reenvía más al ser: es en el medio del ser y el ser es enteramente abandonado en lo existente. Sin remedio y, sin embargo, salvado, salvado en su ser irreparable.

El ser, que es lo existente, está por siempre salvado del riesgo de existir él mismo como cosa o de ser nada. Lo existente, abandonado en medio del ser, es perfectamente expuesto.

Atico define la idea «*paraitia tou einai toiauta ecasth'oiaper esti*», para cada cosa, no causa, sino *paracausa*, y no simplemente del ser, sino del ser-tal-cual-es.

El ser-tal de cada cosa es la idea. Es como si la forma, la cognoscibilidad, la figura de todo ente, se desprendiese del mismo, no como una otra cosa, sino como una *intentio,* un ángel, una imagen. El modo de ser de esta *intentio* no es una simple existencia ni una transcendencia: es una paraexistencia o una paratranscendencia, que mora al lado de la cosa (en todos los

sentidos de la preposición *parà)*, tan al lado como para confundirse casi con ella, de nimbarla. Ésta no es la identidad de la cosa, y, sin embargo, no es otra (es *no otro*) que ésta. La existencia de la idea es, por tanto, una existencia paradigmática: el mostrarse al lado de sí misma de cada cosa (*paradeigma*). Pero este mostrarse al lado es un límite, o mejor, el deshilarse, el indeterminarse de un límite: una aureola.

(Lectura gnóstica de la idea platónica. Son ideas tanto los ángeles-inteligencias de Avicena y de los trovadores como el *eídos* de Orígenes y las vestes luminosas del *Canto de las Perlas.* Y en esta imagen irreparable tiene lugar la salvación.)

Una tal-cualidad eterna: esto es la idea.

III

La redención no es un suceso por el cual lo antes profano deviene sagrado y lo perdido se reencuentra. La redención, al contrario, es la pérdida irreparable de lo perdido, la definitiva profanidad de lo profano. Pero justo por esto, aquéllos tocan ahora su límite: un límite adviene.

Podemos poner la esperanza sólo en lo que es sin remedio. Que las cosas estén así y así –esto es, todavía en el mundo–. Pero que esto sea irreparable, que aquel *así* ya no tenga remedio, que podamos contemplarlo como tal –ésta es la única apertura fuera del mundo–. (El carácter más íntimo de la salvación: que somos salvados sólo en el punto en que no queremos serlo más. Por esto, en aquel punto hay salvación, pero no para nosotros.)

Ser-así; ser el propio modo de ser: esto no podemos aferrarlo como una cosa. Esto no es, por tanto, más que la evacuación de toda coseidad. (Por esto, los lógicos indios decían que el ser así (*sicceitad*) de la cosa no es sino su ser privado de una naturaleza propia, su vacuidad, y que entre el mundo y el nirvana no hay la más mínima diferencia.)

El hombre es el ser que, encontrándose en las cosas y únicamente en este encontrarse, se abre a lo no-cósico. E inversamente: aquél que, estando abierto a lo no-cósico y únicamente por esto, está entregado irreparablemente a las cosas.

No-coseidad (espiritualidad) significa: perderse en las cosas, perderse hasta no poder concebir más que cosas. Y sólo entonces, en la experiencia de la irre-

mediable coseidad del mundo, toparse con un límite, tocarlo. (Éste es el sentido de la palabra: exposición.)

El tener lugar de las cosas no tiene lugar en el mundo.
La utopía es el carácter topológico mismo de las cosas.

Así sea. En toda cosa afirmar simplemente el *así*, el *sic*, más allá del bien y del mal. Pero *así* no significa simplemente: en este o aquel modo, con aquella cierta propiedad. «Así sea» significa: sea el así. Esto es: *sí*.

(Este es el sentido del sí de Nietzsche: el *sí* se dice no simplemente a un estado de cosas, sino a su ser-*así*. Sólo por esto puede regresar eternamente. El *así* es eterno.)

En este sentido, el ser-así de cada cosa es incorruptible. (No significa otra cosa la doctrina de Orígenes según la cual esto que resurge no es la sustancia corpórea, sino el *eidos*.)

Dante clasifica las lenguas humanas según su modo de decir *sí*: "oc", "oil", "sí". *Sí, así* es el nombre del lenguaje, y expresa su sentido: el ser-en-el-lenguaje-de-lo-no-lingüístico. Pero la existencia del lenguaje es el *sí* dicho al mundo a fin de que éste quede suspendido sobre la nada del lenguaje.

En el principio de razón suficiente («Hay una razón por la que algo es más bien que la nada») lo esencial no es *que algo sea* (el ser) ni que *algo no sea* (la nada), sino que algo sea *más bien* que la nada. Por eso no puede ser leído como una contraposición entre dos términos, *es/no es*, sino que contiene un tercer término: el *más bien (potius*, de *potis*, que puede), el poder negar el no-ser.

(La maravilla no es que algo haya podido ser, sino que haya podido negar el no-ser.)

El principio de razón se puede expresar de este modo: «el lenguaje (la razón) es esto por lo que algo existe más bien (*potius*, más poderosamente) que la nada». El lenguaje abre la posibilidad del no-ser, pero, además, también una posibilidad más fuerte: la existencia, que algo sea. Lo que este principio dice propiamente es, sin embargo, que la existencia no es un dato inerte, sino que a ella le es interna un *potius*, una potencia. Pero ésta no es una potencia de ser, contrapuesta a una potencia de no ser (¿quién decidiría entre ellas?); es un poder negar el no-ser. Lo contingente no es simplemente lo no-necesario, esto que puede no ser, sino esto que, siendo el *así*, siendo sólo su modo de ser, puede *el más bien*, puede negar el no-ser. (El ser-así no es contingente: es necesariamente contingente. No es tampoco necesario: es contingentemente necesario.)

«El afecto hacia una cosa que imaginamos libre es mayor que aquel hacia una cosa necesaria y, por consiguiente, mayor todavía que el afecto por una cosa que imaginamos posible o contingente. Pero imaginar una cosa como libre no es sino sencillamente imaginarla, en tanto que ignoramos las causas por las cuales ha sido determinada a obrar. Por tanto, el afecto hacia una cosa que simplemente imaginamos es, en igualdad de circunstancias, mayor

que aquél por una cosa necesaria, posible o contigente y, por consiguiente, es el máximo» (*Eth.* V, prop. V. Demostración[34].)

Ver simplemente algo en su ser-así: irreparable, pero no por esto necesario, así, pero no por esto contingente, es el amor.

En el punto en que se percibe la irreparabilidad del mundo, en aquel punto éste es transcendente.

Como el mundo es – esto es, fuera del mundo.

NOTAS A LA TRADUCCIÓN

[1] Traduzco «qualunque» como «cualsea» para no dar entrada a la raíz «querer» propia del «cualquiera», que dejo sólo para el término italiano «qualsivoglia». Debemos tener en cuenta, no obstante, que significan lo mismo.

[2] Se trata naturalmente no de Gerson ben Juda (Metz, 960-1240, en Mainz), el eminente maestro del Talmud, sino de Jean Gerson (1363-1429, Lyon), el famoso *doctor christianisimus*, canciller de la Universidad de París, verdadero padre de la tesis de la primacía del Concilio sobre el Papa.

[3] Como es sabido, la expresión latina, *cualis*, raíz común de todas las expresiones aquí analizadas, acabó usándose como adjetivo interrogativo que debía ser contestado siempre con una frase que podría resumir el sentido de *talis*. El autor juega aquí con esta idea. *Cualis*, en este sentido, preguntaba por lo más concreto del ser en cuestión, en cuanto individualidad. La dimensión del querer se oculta en la actitud proposicional que se supone como transcendental de la pregunta. Para estas expresiones cf. Cuervo, Dicc. II, 624-9. Durante el XVI estas expresiones se usan como italianismos. Cf. Corominas, *Diccionario Etimológico*, I, 257.

[4] *Qualcosa* viene traducido por «algo».

[5] «Rimaste senza destinatario» significa que las cartas no han recibido una dirección, no que no hayan sido consignadas.

[6] «Inesitabile» es una creación de Agamben, tomada del léxico de la administración de

correos. Se llama «inesitata» a una carta que no ha sido consignada al destinatario. «Inesitabile» es, por tanto, una carta que no puede alcanzar un destino. Sin destinación es más bello, porque recoge el «sin destino» de la línea precedente. No destinable (si fuera lingüísticamente posible) es más exacto, porque expresa la imposibilidad.

[7] «Creaturale» no es infantil, desde luego, sino lo propio de las creaturas. Sin embargo, conviene recordar que en español, «creatura», durante un tiempo y en ciertas regiones al menos, fue otra forma de referirse coloquialmente a los niños, que en este sentido son «las creaturas» por excelencia. Naturalmente, la razón que subyace a esta transferencia semántica no es otra que la comprensión de la dimensión de inocencia que poseen originariamente las creaturas y que, obviamente, los niños han conservado.

[8] Conviene no olvidar, sin embargo, la diferencia entre *Paradeigma* en griego y ejemplo en español (y en general, en los lenguajes latinos). Pues en griego la palabra viene tratada siempre en los contextos de la definición ideal, en los procesos de hacer visible en lo concreto la idea que excede en su perfección toda concreción espacio-temporal. Lo que el paradigma hace visible es lo que en todo caso es visible por sí mismo, ontológicamente visible, visible por antonomasia. «Ejemplo» en su origen latino no padece esta tensión platónica entre la transcendencia y la inmanencia, sino que hace gala de una inmanencia perfecta. *Eximere* significa sobre todo [Corominas, *op. cit.* 2, 548], sacar, extraer. Su raíz, *emere*, es literalmente coger, con lo que el significado de «ejemplo» es equivalente al de *ex-coger*. Esto supone un campo de la inmanencia pleno y dominado en el que se extrae discrecionalmente el caso. La evolución más curiosa que sufre la palabra en castellano, sin duda, reside en que casi siempre en nuestra literatura clásica obtiene un matiz peyorativo: la exposición del ejemplo, el dominio de su publicidad, no es la gloriosa del contenido ideal, sino la perversa y dependiente del mal. Las vinculaciones que el idioma consolida, de forma consecuente, son aquellas que se refieren al dominio del mal. De ahí «castigo ejemplar» como contrapunto de un ejemplo que en sí mismo se supone un mal publicado que debe ser vengado.

[9] La verdad se revela a sí misma y a lo falso.

[10] Efectivamente, *patefacio* significa literalmente hacer patente, hacer abierto. *Pateo* hace referencia siempre a puertas (*valvae patent*: puertas abiertas), senderos (*semitae non patent*: senderos intransitables). *Patet* con infinitivo es coloquial: es evidente que... De ahí que en nominativo, *patefactio* pueda valer como descubrimiento, declaración, manifestación. Pero es muy importante la ocurrencia relativa a la agricultura: *sulcum aratro patefactio*: surcar la

tierra con el arado, abrir la tierra con el arado, y así revelar su interior, el fruto. En este sentido, Agamben tiene perfectamente razón al mostrar que el verbo designa abrir un espacio, de tal forma que muestre lo que tiene o contiene.

[11] Forma helenizada del hebreo «gehinnom» que significa en el Nuevo Testamento el infierno, castigo de pecadores en el más allá. Para el lugar de todos los muertos, en el sentido del viejo Testamento, se tiene el término She'ol. En realidad, «gehinnom» era el valle al S.O. de Jerusalén donde se celebraban sacrificios de niños a Moloch (1 Re, 16,3 y 21,6). Por eso fue lugar maldito desde Josué. De ahí el origen de la tesis de que este terrible lugar, vejado por el ateísmo, serviría de pozo de sufrimiento para los mismos pecadores.

[12] Categoría del *Timeo* platónico para significar el receptáculo pasivo de las formas. Viene a significar tanto materia, en el sentido aristotélico de materia primera, como espacio.

[13] «Illatenza» es una creación de Agamben, pero es la negacion de «latenza». Se habla de «stato di latenza» para cualquier cosa que es latente, que no se manifiesta, pero está presente, oculta, dispuesta a manifestarse. «Illatenza» es por tanto, «no-latenza»: una buena traducción de la *aletheia* como la entiende Heidegger, como *Unverborgenheit,* desocultación.

[14] Uso aquí la terminología de Zubiri.

[15] «Quodlibetalidad».

[16] «Quodlibetali».

[17] Igúmeno es el superior de un convento.

[18] Pafnucio es una vieja figura legendaria de anacoreta, a la que Anatole France (1844-1924) dedicó una novela, *Taís.* La obsesión de este anacoreta es salvar a la cortesana y actriz Taís, bailarina de la gran ciudad de Alejandría. Esta actitud es la que le torna semejante al príncipe Myshkin, él también responsable de la salvación de todos los seres humanos desgraciados, pero sobre todo de la dudosa Nastasia.

[19] El término italiano es *agio.* Como luego se indicará en el texto, se trata de una voz que ha sustantivado el resultado de la acción de *adiacere,* en latín yacer cerca de, confinar con, estar situado junto. Desde luego, yacer en castellano ha pasado a tener a la vez el significado de descansar en tierra como cadáver y de disfrutar carnalmente con otro ser humano. Desde este punto de vista los amantes son los genuinos adyacentes. De ahí que el término *agio* haya mantenido toda la gama de sentidos referentes al idilio y pase a designar los estados de ánimos propios de una situación idílica: sosiego, desahogo, comodidad, paz, hablar bien, no darse prisas. Finalmente, la vinculación entre amor y sosiego ha quedado registrada en estas piezas musi-

cales llamadas ad-agios, especialmente pensadas para el momento del yacer. En este sentido, el verso provenzal «Mout mi selblatz de bel aizin», «bel aizin» pasa a significar «buen yacer» o bien amado. Lo más propio de esta situación es la de una libertad interna, que efectivamente puede ser invocada en este «hacer uso de lo propio». Habría que añadir que incluso más allá: hacer uso de lo propio tras la libre apropiación de lo ajeno, como insiste el propio Hölderlin.

Sin embargo, traduzco «agio» por «solaz», lo que implica un desplazamiento semántico que, sin embargo, es plenamente justificable. Primero porque forma parte de las herencias que dejó al castellano la juglaresca occitana, como recuerda Corominas. Además, implica, como «agio», la dimensión de placer, gusto, alivio, consuelo. Quizás, también, implica la de yacer en el suelo.

[20] Aquí, «posto»

[21] *Aquí «vece»*

[22] Según dice el Bompiani, este poeta parece haber sido un noble señor de Blaia, que debió vivir entre 1130 y 1170, ya que una de las canciones estaba dirigida al conde de Tolosa, Alfonso Bertrand. La leyenda que circula sobre él le hace participar de la cruzada de Luis VII, en 1147, pues sólo así se entendería la canción que le envía Marcabrú, el juglar al servicio de Alfonso VII de Castilla, *A 'N Jaufre Rudel oltra mar.* Por amor a una mujer, la condesa de Trípoli, habría emprendido un largo viaje a ultramar y muere entre sus brazos nada más llegar. Carducci trató este tema, así como Heine y Rostand. Su tema central fue el del amor lejano que sin embargo le concede la dicha de estar siempre cerca.

[23] ¿Quizás Ricoverus Ugución, uno de los siete fundadores del Ordo Fratrum Sevorum Sanctae Mariae, hacia 1233?

[24] *Maniera sorgiva*

[25] Quodlibetale

[26] *Totipotente,* neologismo que imita a «omnipotente» o todopoderoso, los atributos convencionales de Dios. Es posible interpretar que Agamben lo usa en sentido peyorativo, entendiendo por tal la potencia no de hacer *omne,* en el sentido de todos y cada uno –y que por tanto tiene un sentido más singularizante y distributivo–, sino de hacer *totum,* en el sentido de todas las cosas indiferentemente, todo sin distinción. Carece de sentido, sin embargo, proponer un neologismo en castellano, como sería «todipotente». Por eso, el sentido filosófico queda recogido perfectamente con la expresión precedente: «capaz indiferentemente de toda cosa».

[27] Protagonista de la novela de Melville del mismo nombre (1853). Antiguo empleado en el despartamento de cartas muertas, aquéllas que no han llegado a su destino, Bartleby rehusa cuanto exija el concurso de su voluntad. Niega poder hacer algo. Puede no-hacer. Buscándose así su ruina social, muere en la cárcel de Nueva York, llamada naturalmente «La Tumba».

[28] Siegfried Kracauer (1889-1966), periodista y crítico del Frankfurter Zeitung durante la república de Weimar, crítico del movimiento «Nueva Objetividad», *Neue Sachlichkeit,* amigo de Benjamin y de los hombres de la Escuela de Frankfurt, posteriormente refugiado en el exilio americano, testigo de excepción del origen del mítico film *El gabinete del Dr. Caligari* y de la complejidad del guión originario de Hans Janowitz y Carl Mayer. Muy acertada fue la crítica y denuncia de la famosa película *Metrópolis.*

[29] *Prefiche* procede de las *praeficae* latinas, las plañideras que iban delante del cortejo fúnebre llorando al muerto sin conocerlo. Estas funcionarias del dolor han pasado también a la cultura española y latino americana. La conocida cantante cubana La Lupe tiene una conocida canción todavía dedicada a ellas.

[30] *Ultimità* es un neologismo que sólo podría traducirse por el neologismo español «ultimidad». Pero esto no tiene en sí mucho significado. Posteridad implica, desde luego, no el cumplimiento o ultimación natural del ser en cuestión, sino un cumplimiento-complemento cuando el tiempo se haya agotado, esto es, recibido en el momento postrero. La postreridad sería así ese estatuto de los seres singulares adquirido en el momento postrero.

[31] Conviene precisar que no se trata aquí de la figura retórica de repetición, sino de un término lingüístico, usado también en la filosofía del lenguaje. Anáfora es todo esto que identifica –mediante una relación– una singularidad en el discurso, a través de la referencia a una identificación precedente (reenviando así al contexto lingüístico).

[32] La traducción literal, según Martin Buber, es inmanencia: presencia inmanente de Dios en el mundo, o presencia divina entre los hombres.

[33] La jerarquía de los diez poderes creadores emanados de Dios, mística y orgánicamente relacionados entre sí, y que constituyen de acuerdo con el sistema cabalístico los fundamentos de la existencia de los mundos.

[34] Uso, con levísimos retoques, la magnífica traducción de Vidal Peña. Ed. Nacional. Madrid. 1979.